

قضايا ومفاهيم

سياسية
إقتصادية
إجتماعية

إعداد

إبراهيم عبد الرحمن

نصر عمارة

المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

حسن يوسف الموشي

قضايا ومفاهيم

سياسية
إقتصادية
إجتماعية

الطبعة الثالثة
الربيع مارس ١٩٩٠

رقم الايداع بدار الكتب المصرية : ٣١١٢/ ١٩٩٠
الترقيم الدولى : ٣ - ٤١٣ - ١٤٨ - ٩٧٧

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة
١٦ ش جواد حسنى

قضايا ومفاهيم

سياسية
إقتصادية
إجتماعية

إعداد

إبراهيم عبد الرحمن نصر عمارة

المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

منشورات
المركز العالمي
لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية
طرابلس - ص.ب : 4491
هاتف 45568/45594/40705
جهاز إبراق رقم 20668/20032

تقديم

احتدّ النقاش بين مؤيدى ومعارضى النظريتين العالميتين: الليبرالية (الرأسمالية) والماركسية (الشيوعية) حول مدى ما حققته كل منهما من أجل ارساء قواعد العدالة وتأكيد حرية الانسان وصولا الى سعادته وانتهاء بسلام عالمى حقيقى وشامل..

ولقد تحول ذلك النقاش إلى جدال حادّ عبّر عن نفسه أحيانا بحروب ضارية وثورات دموية ولكن الجدال بقى مستمرا والأزمة ظلت مستحكمة، والمعضلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ما برحت قائمة بدون حلّ وتزداد تعقيداً يوماً بعد يوم حتى أشرقت شمس النظرية العالمية الثالثة.. النظرية الجماهيرية، تقدم الحلول العملية العادلة للمشاكل الفردية والأسرية والقومية والعالمية عبر اطروحات فكرية رائدة صاغها من كفاح الشعوب من أجل الحرية المفكر الثائر معمر القذافى في كتابه الأخضر مفتتحا عصر الجماهيريات على أنقاض عصور الملكيات والجمهوريات..

ولقد اقتحمت النظرية العالمية الثالثة ساحة الجدال الفكرى العالمى

وكشفت بمقولاتها وأطروحاتها وأدبياتها انحراف المفاهيم والمصطلحات الفكرية التي تقدمها النظريتان العالميتان الليبرالية والشيوعية وبالتالى عجز مقولاتهما عن حلّ مشاكل الانسان والمجتمع والبشرية.

لقد أصبحت كلمات ـ الحرية، الديمقراطية، العدالة، الاشتراكية، الدين، العرف، وغير ذلك من مصطلحات الفكر السياسى ـ كلمات متعدّدة الوجوه متغيرة الالوان بما أسقط عليها من معان وتفسيرات قصد دعم أدوات الحكم الظالمة التي تسود العالم اليوم من الحكومات والمجالس النيابية، الى حكم الطائفة أو الحزب أو الأحزاب، وغيرها من المسمّيات، وذلك استمرارا لاستغلال الانسان واستعباداً للشعوب بديمومة تجهيلها ودوام استغفالها فى فكر مقنّن ومعرفة محتكرة..

تأسيساً على هذا، وانطلاقاً من هدف كسر احتكار الفكر والمعرفة، يقدم المركز العالمى لدراسات وابحاث الكتاب الاخضر هذا المؤلّف «**قضايا ومفاهيم** سياسية ـ اقتصادية ـ اجتماعية» اثراء للفكر الانسانى بما يعطيه من تعاريف دقيقة وشروح واضحة للمصطلحات والمفاهيم الفكرية، وما طرأ عليها من تحوير سواء في التفسير النظرى أم التطبيق العملى من قبل ادوات الحكم المنبثقة من النظريتين العالميتين، الليبرالية والماركسية.

ومن ثمّ، يبرز الكتاب كيف أعادت النظرية الجماهيرية تلك المفاهيم والمصطلحات الى اصالتها بحيث يتزود القارىء بمعرفة فكرية غنية فى سياق العمل الجادّ والضرورى لتفجير ثورة ثقافية عالمية يتطلع لها الانسان الفرد والبشرية جمعاء.

*** شعبة الطباعة والنشر ***

المركز العالمى لدراسات وابحاث الكتاب الاخضر

القسم الاول
مفاهم سياسية

الدولة

الكلمة مشتقة من دال بمعنى سيطر وتحكم واستبد ، والدولة هى الوحدة الأساسية فى النمط السياسى التقليدى السائد فى عالم اليوم. ولكل دولة مظهر قائم بذاته، بمعنى غير متكرر فى صورة الدول الأخرى، ويتجلى تفرد الدولة فى الموضوعات الأربعة التالية:

أولاً : الموقع وعلاقات المكان المختلفة ، التى تميز كل دولة عن غيرها من الدول .

ثانياً : التمايز فى المظاهر الطبيعية لأرض الدولة عن غيرها من الدول .

ثالثاً : الاختلاف فى المساحة المسكونة وكذلك المستغلة فى الدولة والمؤدية إلى نتائج تعطى لكل دولة خاصية مميزة .

رابعاً : التنوع الكبير ، لدرجة الاختلاف ، فى علاقات كل دولة بالدول الأخرى فى النطاقين الإقليمى والعالمى.

وبالرغم من تفرد الدولة بالخصائص السابقة ، فإنها تشترك مع بقية الدول فى العناصر الخمسة التالية التى لا غنى عنها لقيامها واستمرارها :

أولاً : مساحة من الأرض تحدها حدود متعارف عليها.

ثانياً: نظام حكم إدارى لضمان سيادة الدولة على سطحها الأرضى والمائى والجوى.

ثالثاً : شعب مقيم بصفة دائمة ، بغض النظر عن الهجرة من وإلى الدولة .

رابعاً : بناء اقتصادى ، أيا كان شكله.

خامساً : نظام للنقل وخطوط للحركة داخل أراضى الدولة .

وبحسب المدرسة الرأسمالية، تلعب العناصر المذكورة سابقاً الدور الرئيسى فى تحديد سمات نظام كل دولة.

ولذلك فهناك الدول ذات المساحات العملاقة كالاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأميركية وكندا . وهناك الدول ذات أعداد السكان الهائلة كالصين والهند . وهناك الدول ذات الموارد الوفيرة والمتعددة كالولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. كما أن هناك دولاً أخرى متكاملة البناء الاقتصادى وأخرى غير متكاملة البناء، وتعتمد على نوع معين من مصادر الثروة كالنفط مثلاً . وأخيراً هناك دول ذات شبكة نقل كثيفة وأخرى تفتقر إلى خطوط الحركة الأساسية .

إن كل ما ذكر من أسباب الاختلاف بين الدول وكذلك من قواسم مشتركة فيما بينها لا يخرج عن كونه فى الشكل وعلى السطح ولا يمس المضمون ويغوص فى العمق ، حيث الجذور المحركة لأحجام الدول ومراكزها كقوى سياسية فى النطاقين الإقليمى والعالمى . أى لا يكشف

النقاب عن الجوهر الذى يؤدى إلى مراكز الدول كقوى سياسية ، ألا وهو قاعدتها الاقتصادية ومستوى التطور الذى وصلت إليه ، كمحصلة تختزل كل العناصر الشكلية فى إطار المستوى الحضارى الذى بلغته .

والأرض هى الشرط الرئيسى لتشكيل الدولة ، التى يمكن تحديـدها بالتنظيم السياسى لأرض ما وبالتالى فعناصر الدولة الثلاثة هى :

الأرض والتنظيم السياسى والسلطة . هذا والتنظيم السياسى فى الدولة

١ ـ الارض، ويقصد بها الارض الصالحة لقيام حياة بشرية عليها. والمفترض ان تكون الارض على سعة تستوعب حداً معقولاً من الكثافة السكانية. ويتأتى من وجود الارض والسكان الذين يعيشون عليها علاقات اجتماعية مترابطة ومتشابكة ممّا يستلزم وجود تنظيم سياسى وسلطة تنفيذية منبثقه منه.

٢ ـ التنـظيم السياسى، ويقصـد به التصـور التنظيمى لأدارة الـدولة، مثـل النظريات السياسية التقليدية السائدة، ليـبرالية، مـاركسية، وخـلافها، والصورة المادية للتنظيم السياسى، تتجسد في مؤسسات وهيئات تُمارس من خلالهم السلطة.

٣ ـ السلطة، وهى اسلوب تنفيذى منبثق من التصور او التنظيم السياسى، وتكون اما سلطة دكتاتورية، تعبر عنها اداة حكم تقليدية، بموجبها يحكم جزء من الشعب بقية افراد الشعب، واما سلطة شعبية تعبّر عنها مؤتمرات شعبية اساسية، كما هو الحال في النظام الجماهيرى. ومؤسسات الـدولة المنفـذة للسلطة، هى التى تؤمن وتضبط علاقـات المجتمع فى الـداخل والخارج، وتقدر اسلوب الحماية الداخلية والخارجية.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الخطر الخارجى المتأتى عن مجموعات أخرى يؤدى تاريخياً إلى تماسك المجموعة المعينة . فالخطر الخارجى الحقيقى أو المتخيل أو المزعوم ، يولد ويضخم الحاجة إلى الأمان .

ويستخلص تاريخياً أن شروط قيام الدولة ثلاثة وهى :

الإشغال المستمر لأرض، والحد الأدنى من الكثافة السكانية فى هذه الأرض، والمجاورة فى هذه الأرض لسكان متباينين لاختلاف الاصل القومى والنظم السياسية والمصالح .

وبالرغم من تواجد هذه الشروط الثلاثة فتطور الدولة يختلف ، ففى بعض الأحيان والأماكن تتوالى الدول عبر الظهور والنهوض والسقوط وفى البعض الآخر تنمو والضعف يتآكلها من الداخل لضعف التماسك فتصبح تابعة لجيرانها أو تذوب فيها .

إنما هناك شيء أكيد وهو أنه ليس هناك من دولة أبدية أزلية ، مهما بلغت من قوة فى فترة من التاريخ . يستثنى البعض الصين كونها موجودة كدولة منذ 4000 سنة . إلا أن هذا غير صحيح ، لأن الصين التى تواجدت باستمرار وبشكل مثير للإعجاب كامتداد حضارى ، سقطت عدة مرات لتعود وتولد من جديد.

وقبل الانتقال إلى العرض والتفسير الماركسى للدولة نورد فيما يلى التحديد الوصفى الخارجى لها والذى يعتبر خطوة إلى الأمام بالنسبة للتحديدات الرأسمالية السالفة وتفسيراتها . لكنه مع ذلك لا يعكس بوضوح كاف طبيعة الدولة الطبقية ، بالرغم من أنه بالإمكان استخلاصها من كلمات ، للكاتب الأميركى (بول م. سويزى). « الدولة هى المؤسسة التى تضع القوانين وتدعمها من خلال جهاز القوة المسلحة بما فيها الشرطة والمحاكم والسجون الخ . . . وللدولة هوية مكانية محدودة ، والمنطقة التى تعمل فيها هى لأمة ما ، ويقال إنها ذات سيادة ضمن حدود الأمة » .

والمظهران المميزان للسيادة هما احتكار الاستخدام القانونى للقوة المسلحة أولاً والإصدار القانونى للنقود ثانياً .

والواقع أن التحديدات الرأسمالية المتتالية للدولة وعناصرها هنا تكمل بعضها البعض . ومع ذلك فهى لا تفى بالمرام على اعتبار أنها لا تعكس الواقع الطبقى للمجتمع . هذا مع الإشارة إلى أن تحديد (سويزي) يعتبر

تخطياً لها ومقدمة ، إن جاز التعبير للتحديد الماركسى التالى الذى يقول: أن بروز الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، والذى أدى إلى بروز الطبقات فى المجتمع هو الذى أدى إلى ظهور الدولة ، كممثل للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج وكمدافع عنها ضد الطبقات الأخرى. وبالتالى وبناء عليه وحسب المفهوم الماركسى ، فالدولة هى المؤسسة السياسية للطبقة المسيطرة اقتصادياً ، وهدفها الحفاظ على النظام القائم والقضاء على مقاومة الطبقات الأخرى . وقد ظهرت الدولة نتيجة انفصام المجتمع إلى طبقات ، تمكنت إحداها من استغلال ثمار باقى طبقات الشعب ، بحكم موقعها الاقتصادى . وقد تجسدت عملية تشكيل الدولة فى بروز السلطة العامة مع جيشها وشرطتها وسجونها واختلاف أنواع مؤسسات القهر والقسر فيها . هذا وفى المجتمعات القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، فإن الدولة هى آلة بيد الطبقة المسيطرة والقوة المنظمة لقهر الطبقات المستغلَّة الأخرى. وليس هناك من دولة فوق الطبقات، على اعتبار أن الدولة تمثل دائماً مصلحة طبقة معينة فى المجتمع، ولا تصبح دولة المجتمع وللجميع إلا عندما لا يعود هناك طبقات فى المجتمع بالمفهوم الاقتصادى الاستغلالي، أى عندما ينتقل المجتمع إلى الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج، وعندها بالضبط تبدأ عملية موات الدولة.

واستناداً إلى العرض التاريخى لنشوء الدولة حسب لينين ، يتضح أنها لم توجد دائماً وكان هناك أزمنة لم توجد فيها على الإطلاق، وأنها برزت فى الزمان والمكان الذى ظهر فيه تقسيم العمل والمجتمع الطبقى ، الذى ظهر فيه المستثمرون . كما أن الدولة هى التعبير عن نتاج التناقضات الطبقية غير القابلة للحل . فهى تبرز إلى الوجود فى المكان والزمان اللذين تكون فيها ، وبشكل موضوعى التناقضات الطبقية غير القابلة للحل والتفاهم. وبتعبير آخر عكسى، فإن وجود الدولة دليل على أن التناقضات الطبقية غير قابلة للحل وفق الحلول التقليدية المطروحة.

بالإضافة إلى ذلك فإن الدولة ، حسب ماركس ، هى مؤسسة السيطرة الطبقية، مؤسسة قهر طبقة لأخرى، هى «النظام» الذى يقوم لتشريع

وتقوية هذا القهر ،الذى يلطف حدة الصراع الطبقى . ويضيف أنجلز : « بما أن الدولة انبثقت من ضرورة الإمساك بالتناقضات الطبقية، وبما أنها ولدت فى خضم الصراع الطبقى ، تصبح بالتالى بشكل عام دولة الطبقة الأقوى ، الطبقة المسيطرة اقتصادياً ، والتى تصبح بمساهمة ومساعدة الدولة ، فى الوقت نفسه ، الطبقة المسيطرة سياسياً، فتحصل بالتالى على وسائل جديدة لقهر واستثمار الطبقة المقهورة». وبهذا الصدد ليست الدولة القديمة، وكذلك الدولة الإقطاعية سوى مؤسسات استثمار العبيد والأقنان، وهو ما نجده فى الدولة التمثيلية الحديثة التى هى أداة استثمار العمل المأجور من قبل رأس المال.

هذا هو باختصار مفهوم الدولة فى الفكر الرأسمالى وفى الفكر الماركسى. ويتبين من هذا المفهوم أن الدولة بشكلها التقليدى القائم الآن هى كيان سياسى تسيطر عليه من الناحية السياسية أقلية، فرد أو حزب أو طبقة . . . تتمثل فى أدوات الحكم المختلفة ، وذلك استناداً لموقفها الطبقى الذى مكنها من السيطرة الاقتصادية . وبالتالى فهذه الأقلية تنعم بالثروة وتستغل الأكثرية، ومن الناحية الاجتماعية هنا فإن الأقلية هى التى تسيطر على المجتمع . فالدولة فى وضعها الراهن ليست خيِّرة فى تكوينها بقدر ما هى فاضلة لضرورتها ويفترض أن تقود إلى الأفضل. وبالتالى فالأسلوب الأمثل للدولة هو فى العودة إلى القواعد الطبيعية التى تقرر الحرية والعدل والمساواة بين جميع أفراد المجتمع ، الأمر الذى يفترض سيطرة الجماهير على الثروة والسلطة والسلاح ، أى على الحياة الاقتصادية والسياسية، وهذا لا يتسنى إلا فى « الدولة الجماهيرية » (نسبة إلى الجماهير) التى بالإمكان اعتبارها الإفراز الطبيعى والأمثل للفكر الإنسانى والتى أتت لتحل التناقض بين الدولة الرأسمالية بأشكالها المختلفة والدولة الماركسية بتناقضاتها العقائدية، وباتت بالتالى ، فى حركة التاريخ ، المحصلة التاريخية الحاضرة والمستقبلية للدولة ـ الدولة الجماهيرية .

الدولة القومية:

لما كان الإنسان اجتماعياً بالطبع ، فقد عاش دائماً فى جماعة ينتسب إليها ويتعاون معها لتأمين حاجاته الضرورية. وكان الإنسان وما زال يشعر ويعرف، أنه كلما كبرت الجماعة وانتظمت أمورها، كلما شعر بالأمن والقوة والقدرة على تفجير طاقاته الفردية، وتحقيق الأهداف الكبيرة التى تتعدى قدراته الفردية التي لا تتحقق إلا بالمجتمع وفى المجتمع.

بدأت المجتمعات البشرية صغيرة، ثم أخذت بالتنامى تدريجياً، من الأسرة الصغيرة، إلى العائلة الكبيرة، إلى القبيلة، إلى المدينة، إلى الأمة. وقد تخطت المجتمعات البشرية حدود دولة الأمة أو الدولة القومية فى الكثير من الحالات لتعود وتنحسر بعد ذلك إلى الوضع الطبيعى ذاته، وهو انتظام البشر عموماً فى أمم ودول قومية.

ينقسم العالم إلى أمم متعددة تحددها عوامل طبيعية، بمعنى أنها عوامل تتفق مع الطبيعة الإنسانية وتتلاءم معها. منها عوامل بيئية جغرافية كالجبال والبحار وغيرها التى كانت تفصل بين قوم وقوم أو شعب وشعب أو أمة وأمة، فكانت الأمة تنحو نحواً يميزها عن غيرها من الأمم. ومنها عوامل اقتصادية، فالأمم لا تقوم بدون المقومات الاقتصادية اللازمة، وقد كان التكامل الاقتصادى دائماً أحد الشروط اللازمة لتكوّن الأمة، وكثيراً ما كانت حدود الأمة تتسع أو تضيق بحسب العوامل الاقتصادية التى ترتبط بالعوامل الجغرافية إلى حد كبير، فكانت حدود الأمة تقف عند حدود التكامل الاقتصادى الذي يكفل ديمومة واستمرار ووحدة الشعب والأمة. واهمها العوامل التاريخية كالماضى الواحد والمصير الواحد والمستقبل الواحد، أو العوامل الثقافية كاللغة الواحدة والعادات والتقاليد والآداب ونمط العقلية والتفكير. ومنها عوامل روحية كالدين الواحد، فقد لعب الدين دوراً هاماً فى تكوين الأمم والقوميات، حيث تحلقت حول الدين الواحد قومية معينة يعرف بها وتعرف به، وكثيراً ما كان أتباع الدين الواحد، عندما يتخطى

الدين الواحد حدود القوميات، ينقسمون على أنفسهم إلى فرق وشيع بحسب انتماءاتهم القومية.

وإذا كان للأمم كل هذه المقومات وغيرها تجمعها وتوحدها وتدفعها للانتظام في دولة، فإن الوضع الطبيعى فى العالم أن يكون هذا العالم منتظماً فى دول قومية، إلا أن الطمع والجشع وحب السيطرة وسيادة أيديولوجيات قمعية وقهرية وديكتاتورية هو الذى كان وما زال يعطل هذا الانتظام العالمى الطبيعى. من هنا فإننا نجد الكثير من الأمم وقد تفككت وحدتها القومية وانقسمت إلى دول متعددة بدلاً من أن تكون فى دولة قومية واحدة، كما نجد بعض الأمم وقد تلاشت دولتها القومية لحساب وحدة أكبر كالاتحاد والامبراطورية وغير ذلك. وإذا كانت بعض الأمم قد ارتضت الدولة ـ الاتحاد نظاماً لها ودولة، لما لها فيه من مصلحة، كما نجد فى يوغسلافيا وغيرها، فإن أمماً أخرى قد أرغمت على التخلى عن دولها القومية، رغماً عن إرادتها وتخطياً لمصلحتها القومية.

لقد كان هذا الوضع غير الطبيعى وما زال أحد أهم أسباب الصراعات والقلاقل والحروب التى يشهدها عالمنا اليوم، فالشعوب والأمم التى تفككت وحدتها القومية تناضل من أجل وحدتها، لأن فى ذلك عزتها وسيادتها ومصلحتها أولاً وأخيراً. والشعوب التى تلاشت دولتها القومية تناضل لاستعادة حقها وممارسة دورها إلى جانب أمم العالم الأخرى، وذلك لا يكون إلا من خلال الدولة القومية أولاً وقبل كل شيء. إلا أن ما يزيد من تعقد الأمور أن مصالح الدول الكبرى، تعبر عنها نظريات تدعى لنفسها الديمومة والاستمرار حتى فى عصر ظهرت فيه نظريات تخطتها وتجاوزتها. فكل ما يشهده عالمنا اليوم من قلق وقهر وحروب ومظالم واستغلال، يعود بالدرجة الأولى لهذه الأسباب. وهى أسباب لن تزول إلا بالعودة إلى الأوضاع الطبيعية والأخذ بالشروط الملائمة للإنسان: فرداً وجماعة.

ظهرت الدولة القومية بشكلها الحـديث مع انـطلاق الثورات الشعبيـة والجماهيرية الواسعة، ولا سيما الثورة الفرنسية، لقد كانت هذه الثورة فى حقيقتها ثورة الشعب لانتزاع حقوقه التى صادرها الملوك، وكان غرضها الأول تثبيت الحقوق المدنية والطبيعية للمواطنين وإعلان أن الدولة هى دولة الشعب لا دولة الملك. وقد عمت العالم فى تلك الفترة، فتـرة عصر النهضة الأوروبية، آمال واسعة وبدأ النور يلوح فى الأفق. إلا أن انحراف مسيرة الدولة القومية فى أوروبا، وتحولها إلى دولة البرجوازية الكبيرة بدلاً من دولة الشعب، أخَّر مسيرة الحركة الجماهيرية، وأبعدها عن مكـانها الطبيعى وهو الدولة القومية.

وقد شعرت الجماهير أنها خدعت، ورأى البعض أن السبب فى ذلك هو أن الدولة القومية أخذت بالحل السياسى وهو الديمقراطية، دون الحل الاقتصادى وهو الاشتراكية، فـانتهت هذه الـدولة دون ديمقـراطية ودون اشتراكية. فتضافرت الجهود مرة أخرى وظهرت ثـورات شعبية أخـرى، وعلى رأسها الثورة البلشفية، التى قاربت الحل الاقتصادى ولكن على حساب الحل السياسى هذه المرة، وعلى حساب الدولة القومية نفسها.

بعد هاتين التجربتين الأساسيتين، وبعد المخاضات الإنسانية فى كافة الميادين، ولا سيما التطورات العلمية والثقافية والفكرية، كان لا بد من تصحيح المسيرة وإعادة الأمور إلى أوضاعها الطبيعية حيث الدولة القومية والدولة الجماهيرية توأمان.. إلا أن هذا لا يكون بالأمنيات، ولا يكون باستجداء الحق من القوى الكبرى المستفيدة من الأوضاع الشـاذة التى يعيشها العالم اليوم، إنما يكون بالثورات الجماهيرية المتسلحة بالنظرية الصحيحة. النظرية التى تعرف أن البشرية تنتظم فى أمم، وأن الأمم تحقق ذاتها عبر الدولة القومية، التى تسيرها جماهير الأمـة لمصلحتها هى لا لمصلحة غيرها، وعندئـذٍ تتحـقق الدولـة الجماهيـرية ويتحقق العـالم الجماهيرى.

الدولة الجماهيرية :

الدولة الجماهيرية هي دولة الجماهير وهي المحصلة المنطقية الجدلية والطبيعية للتناقض فيما بين الدولة الرأسمالية والدولة الماركسية . وهذه الدولة الجماهيرية لها مضمونها ودلالتها . فهي تعني نهاية عصر الجمهوريات وبدء عصر الجماهيريات ، وهي بالتالي الشكل النهائي لكل الأشكال السياسية الموجودة الآن في العالم. وهي تقوم على أسس ومقومات بناء فكري موحد ومتماسك . فمن الناحية السياسية هناك سلطة الشعب والمجتمع الجماهيري الذي بيده السلطة والثروة والسلاح وهو يمارس السلطة عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية . أما من الناحية الاقتصادية فهناك مجتمع الشركاء وتحرير الحاجات المادية والمعنوية والقضاء على كل أشكال وأساليب العلاقات الاقتصادية الاستغلالية الظالمة . وأما من الناحية الاجتماعية فهناك الأسس الراسخة والثابتة للحياة الاجتماعية عبر العودة إلى العلاقات الإنسانية الطبيعية .

وعليه فالدولة الجماهيرية تعتمد العودة إلى القواعد الطبيعية التي تؤمن العدل والمساواة بين أفراد المجتمع الجماهيري ، حيث تسيطر الجماهير على كل مقومات الحياة . فينتهي بذلك الصراع الاجتماعي ويصبح للدولة الجماهيرية كيانها وسيادتها وحريتها من خلال جماهيرها التي تربط بينهم علاقات ترابطية أسرية، قبلية، وقومية.

الحرية

تشير كلمة الحرية إلى عدم وجود ما يقيّد أو يعيق أو يمنع عن القيام بالفعل الإرادي . ومؤدى ذلك أن يفعل المرء ما يشاء ، على هواه دون أن يصطدم بأي مانع . ومن الواضح أن هذا التعريف مطلق ونظري ، لأن الحرية بمعنى تحرر الإنسان من كل نظام لا وجود لها . وسبب ذلك أنه لا

يستطيع أن يعيش وحيداً ، فهو دائماً يمارس حياته ضمن جماعة أو فى مجتمع ، وبذلك لا بد أن يصطدم كل واحد برغبات الآخر عندما يتصرف بحرية مطلقة ، فينشأ صراع لا يتوقف لأن الذى يفشل سيعاود الكرة لتحقيق رغبته بالتفوق على الآخر وهكذا .

وحسماً لاستمرار هذه الحالة ، فإن المجتمع ينظم لأبنائه سبل ممارسة حرياتهم وعدم طغيان أحدهم على الآخر ، وذلك بوضع مجموعة من القواعد والأصول ويُطلب من الجميع احترامها .

بهذه الحالة يصبح للحربة معنى جديد ، أساسه استقلال الإرادة ، وعدم خضوعها لأية قوة أو عامل خارجى ، أو تأثرها بهما ، بحيث تتراجع أو تغير من اتجاهها من دون قناعة ذاتية .

الحرية فى المجتمعات التقليدية :

وفى المجتمعات التقليدية ، يوهم الحكام المواطنين ، بأنهم يهيئون لكل منهم الجو الذى يستطيع فيه أن يحقق ذاته ، وأن ينمى شخصيته، وأن يعبّر بصراحة وجرأة وصدق عن إرادته . ويربطون مسألة الاستفادة من الحرية بضرورة العمل فى حدود القانون . والحقيقة أنهم سنّوا تشريعات متعسفة جائرة ، احتفظوا بموجبها بالسلطة كاملة لأنفسهم ، والثروة للمحظوظين من أصحاب النفوذ ، والسلاح للعسكريين .

فعندما أعطت القوانين السلطة للقلة ، فإنها بذلك كبلت الإرادة السياسية للأكثرية وجعلت التعبير الحر عنها أمراً مقيداً بإرادة الحكومة وميولها ورغباتها . فلحق بالمواطنين من جرّاء ذلك ، ظلم وتعسف وقلق .

كما أن القوانين الوضعية جعلت التعبير عن الإرادة السياسية للمواطنين يمر بوسيط هو النائب ، فحصرت من يملكون القدرة على تجسيد هذه الإرادة بالمجلس النيابى ، وأصبحت الحرية بذلك مفرّغة من مضمونها الأساسى .

وعندما منحت التشريعات ، الثروة لبعض فئات المواطنين ، وضمنت لهم استمرارها وتراكمها عن طريق تحقيق الربح ، فإنها بذلك تكون قد أرست العوائق أمام الاختيار الحر للعمل الذى يرغب بمزاولته كل إنسان ، وللعلم الذى يوّد تحصيله كل فرد ، وللمسكن الذى يأمل أن يأوى إليه . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن عدم توفر الإمكانات المادية بيد المرء ، يجعل من احتياجاته كافة ، مهددةً لا تتحقق ولا تلبى ، وبهذا المعنى يفقد أساس حريته ، لأنه غير قادر على تجسيد إرادته فى الأمور الحياتية والمعيشية .

وعندما جعلتْ القوانين امتلاك السلاح واستعماله حكراً على الجيش النظامى ، فإنها بذلك قيّدته ، وسلّطت عليه قوى القمع والاستبداد ، وأمنت لها ممارسة السلطة بغطاء شرعى قانونى .

إن التشريعات والقوانين الجائرة التى تضعها الأنظمة السياسية السائدة تلحق أفدح الأضرار بالحرية إلى درجة أنها تهدمها أحياناً ، فى الوقت الذى تتظاهر فيه بحمايتها والدفاع عنها . فبمجرد أن تكون السلطة للحكومة ، تنعدم الحرية لأن الذى يقرر عندئذٍ هو الحكومة ، والذى يشرّع وينفذ هو أجهزتها ، فالحرية تكون معدومة ، تكون صفراً ، بالنسبة للجماهير لأنها فى حالة مُهيمن عليها ، وهى مسلوبة الإرادة ، بالإضافة إلى تسلط أداة حكم عليها تحتكر الحكم وتتخذ القرارات ، وتتصرف بالثروة الوطنية وتستخدم السلاح لتفرض رغباتها ولتقمع رغبات الآخرين وتسلبهم حرياتهم .

إزاء هذا الواقع الذى هيمن على البشر طوال حقب وعهود من تاريخهم ، كان الصراع ينفجر بين القوى الظالمة والمظلومين ، بين قوى الاستعباد والمستعبدين ، فى سبيل قضية الحرية التى تتمثل برفع الظلم والاستعباد عن الإنسان ، وتحرير إرادته ، فشكلت قضية مقدسة بالنسبة للإنسان فى كل مكان ، ومن أجلها قدمت البشرية آلاف الشهداء ، وتم التأكّد من أن الحرية تؤخذ بالقوة ولا تمنح هبة .

ورغم أن المجتمعات السياسية التقليدية قد حصلت على استقلالها السياسى وتخلصت من الاستعمار ، فإن شعوبها ما زالت مكبلة الإرادة ، غير متمتعة بالحرية .

ولن يتم الخروج من هذا الواقع المؤلم إلّا عن طريق تحول المجتمع إلى مجتمع جماهيرى .

الحرية فى المجتمع الجماهيرى :

فى المجتمع الجماهيرى ، الحرية هى حق طبيعى لكل فرد فيه ، وهى لا تعطى بقانون ، بل إنها تتحقق من خلاله . فحين تكون السلطة والثروة والسلاح بيد الجماهير تتحقق الحرية السياسية لأن المشاركة عندئذٍ تكون مؤمنة لكل فرد ، سواء على مستوى اتخاذ القرارات من خلال المؤتمرات الشعبية ، أو على مستوى تنفيذها من خلال اللجان الشعبية . كما تتحقق الحرية الاقتصادية حين توضع الثروة فعلاً بيد الجماهير فيختار كل فرد العمل الذى يناسبه ، والعلم الذى يرغب فيه ويتفق مع ميوله واتجاهاته ، ويصبح العمال شركاء فى الإنتاج لا أجراء فيه . فمن ينتج يستهلك ، وبذلك لا تعود القدرة على الاستهلاك أى على تلبية الحاجات الشخصية مرتبطة بتوفر الإمكانات المادية ، بل بالمشاركة فى العمل نفسه . فيتحرر طلب حصول الإنسان على حاجاته من مأكل وملبس ومسكن ومعاش ومركوب ، من كابوس كلفتها المرتفعة فى المجتمع الرأسمالى . فتتوفر للفقير حاجته إلى المعاش، وللمريض حاجته إلى الدواء. ولغير المتعلم حاجته إلى المعرفة. فيرفع الأول عنه قيود العوز والتعاسة، ويتخلص الثانى من براثن الألم، وينتصر الثالث على حجب الظلام والأمية. وينتقل هؤلاء جميعاً من حال المقيّد إلى حال المتحرر، من واقع الشقاء، إلى واقع السعادة. وهكذا يظهر بوضوح كيف أن الحاجة تحجب الحرية، وأن تلبيتها تُطلق الحرية، وتُحقق السعادة معاً.

فالحاجة والحرية والسعادة وجوه مترابطة لجوهر واحد يتصل بالإنسان

فبقدر ما تتوافر حاجاته ، يتحرر من قيودها وضغوطها على إرادته ، وتأثّره بها ، من انعكاسها على آرائه ، وتوجهاتـه فى مختلف الأمور الحيـاتية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبقدر ما يتحرر تنمو الظروف المواتية لتحقّق سعادته . فالحرية والسعادة متلازمتان . ولكن قد يشعر المرء بأنه غير سعيد رغم تمتّعه بالحرية ، هنا لا بد من التأكيد على أن الحرية وحدة واحدة لا تتجزأ ، قد يخالط الخلل ممارسة بعض جوانبها ، فتتخلخل ، دون أن تُفقدَ بالكامل ، أو أن تتحقق بالكامل ، بهذا تفسر حالة الشعور بالسعادة المنقوصة .

فى المجتمع الجماهيرى ، يجسّد الإنسان إرادته فى جميع أوجه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويحقق حريته كاملة ، بعد أن يتخلص من جميع الضغوط المادية والمعنوية ، وتتوافر حاجاتـه ويصبح (البيت لساكنه) ، ومردود العمل للشركاء جميعاً وليس لأصحاب العمل كما كان فى السابق . ويحصل الإنسان فى ظل المجتمع الاشتراكى الجديد على المعرفة التى يريدها لأنها حق طبيعى لجميع أفراد الشعب ، ويتاح له أن يتعلم ما يناسبه ويؤهله للعمل الذى يختاره .

وبكلام آخر ، إن الذى يعيش فى ظل سلطة غيره ليس حراً ، والإنسان الحر هو الذى يملك السلطة ، وهذا الأمر لن يتحقق إلاّ فى المجتمع الجماهيرى ، عندما يمتلك الإنسان حاجاته كافة امتلاكاً مضموناً ومقدساً لا جـدال فيه . هـذا الامتلاك يـرسى دعائم السعـادة الفرديـة ، والسعادة الاجتماعية .

مظاهر الحرية :

فى المجتمعات التقليدية تتخذ الحرية مظاهر متنوعة ، فمنهـا حريـة القول والتعبير عن الرأى ، وحرية العمل واختيار مجالاته ، وحرية الرأى والاعتقاد ، بالإضافة إلى الحرية السياسية والحـرية الاقتصـادية . والحرية يختلف مضمونها ومدلولاتها حسب الدول والأنظمة والعصور والفلسفات .

إلّا أنه من المؤكد أن دائرة الحريات الفردية كانت تضيق أو تتسع تبعاً لاختلاف المذاهب الرأسمالية والاشتراكية ، فتكبر أو تصغر دائرة الحريات الاجتماعية تبعاً لها .

وفى النظرية الجماهيرية ، الحرية وحدة واحدة لا تتجزأ ، وليس فيها أنواع أو درجات ، لأنها تنبع من أصل واحد هو تحرير السلطة وجعلها كاملة للشعب ، يمارسها مباشرة من دون حاجة إلى تمثيل أو نيابة ، فتتكسر جميع القيود ، ويتخلص من الضغوط الخارجية وينعم بحرية واسعة ، يندمج فيها المستويان : الفردى والجماعى . فلا حرية فردية حقة ما لم يتحرر الشعب وتصبح السلطة والثروة والسلاح ملكاً خالصاً له . هكذا ترتبط حرية الإنسان وسعادته بتحرر أمته وسيادتها ، وكل انتقاص من أحدهما-انتقاص من الآخر .

الحكم

تشتق كلمة حكم من فعل حكم ، يحكم، حكماً، ومنه صيغت الحكومة والحكام والحاكم والمحكوم والحكم .

والحكم بهذا المعنى ، يعنى التحكم فى الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتوجيهها الوجهة التى تخدم مصالح معينة ـ مصالح وطنية قومية ـ أم طبقية خاصة ـ .

على ضوء ذلك ، يمكن تحديد مصطلح حكم بأنه يعنى : مجموع العمليات والآليات التى تهدف لإدارة المجتمع والقائمة على مجموعة من الهيئات والأنظمة والتى بعلاقاتها ببعضها البعض ينشأ عنها نظام معين، يطلق عليه نظام الحكم .

ونظام الحكم يختلف من بلد إلى آخر ، وذلك تبعاً لأشكال النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى السائد . فالنظام السياسى السائد وعلاقة

عناصره أو مؤسساته ببعضها البعض تلعب الدور الحاسم فى تحديد شكل نظام الحكم ، وتكشف لنا عن أشكال السيطرة السياسية وغيرها .

ان أهم عنصر فى النظام السياسى هو الدولة ، فشكلها وطبيعة سلطتها ووظائفها ، هى التى تكشف شكل الحكم ونظامه .

إن معرفة شكل نظام الحكم تتم عبر معرفة بنية الهيئات العليا للسلطة السياسية والعلاقة القائمة بين هذه الهيئات . ويقدم التاريخ صوراً عديدة عن أشكال الحكم وأنظمتها وكيفية ممارسة السلطة السياسية ، وعلى ضوء هذه الممارسة يمكن الاستدلال على شكل الحكم ، فكل شكل يقابله ممارسة سياسية محددة . فإذا كانت ممارسة السلطة تتم فردياً ، فشكل نظام الحكم يكون استبدادياً دكتاتورياً ، وإذا كان هذا الحكم الفردى قائماً على مبدأ الوراثية ، فهو ملكى تعسفى أو مطلق . وإذا كانت ممارسة السلطة تتم جماعياً وقائمة على مبدأ الانتخاب فهو نظام حكم جمهورى أو شبه ديمقراطى ـ برلمانى أو رئاسى أو مختلط . وسواء كان شكل الحكم ملكياً أم جمهورياً، فمقياس الديمقراطية يستدل عليه ليس من الشكل فقط بل من طبيعة هذا الحكم وكيفية ممارسة السلطة . وهل السيادة هى سيادة فئة أم فرد ، أم طبقة أم حزب ، أم سيادة شعب .

ومهما يكن من أمر ، فإن الحكم يدل على وجود حكومات وحكام ومحكومين أى على تحكم فى حرية الإنسان وقهره وإبعاده عن الديمقراطية الحقيقية ، حيث فى هذه الأنظمة يقوم ممثلون عنه فى ممارسة السلطة وإدارة المجتمع . فالمشاكل الناشئة عن المجتمع الطبقى التناحرى ، لم تجد حلاً صحيحاً لها ولم تنجح بعد فى حلها جميع أنظمة الحكم هذه ، حلاً نهائياً وديمقراطياً ، وذلك رغم المحاولات العديدة التى قامت بها المجتمعات. غير أن النظرية الجماهيرية تقدم الحل النهائى لهذه المشكلة وترسم الطريق أمام الجماهير لتجتاز عصر التحكم والحكومة إلى عصر الديمقراطية الحقيقية المتمثلة فى سلطة الشعب التى تنعدم فيها مسائل الخضوع والاستعباد وخنوع الإنسان لإرادة الحاكمين .

الحكومة

هى مجموعة مؤسسات سياسية ترتبط مباشرة بالسلطة السياسية للدولة . إنها جهاز سياسى أساسى من أجهزة الدولة التى على ضوء تركيبها وتكوينها يمكن النظر لشكل الحكم وطبيعته . إن مصطلح الحكومة فى المجتمع الحالى يعنى الوزارة ، أى الهيئة التى تمارس تنفيذ سياسة الدولة ، وانطلاقاً من علاقتها بالمجلس النيابى أو البرلمان يتحدد شكل النظام السياسى وشكل الحكم ، ومن أجل تنفيذ السياسة العامة للدولة تصبح الوزارة أو الحكومة عبارة عن جهاز كبير ومتشعب يجمع عدداً كبيراً من الإدارات التى تقوم بوظائف الدولة فى هذا المجال . إن عمل وآلية هذا الجهاز الإدارى الكبير يدفع لنشوء ظاهرة جديدة ، هى البيروقراطية أى حكم الدواوين - أى المكاتب - حيث سلطة الموظفين وامتيازاتهم تتعدى وتحاول السيطرة على السلطة السياسية أو الهيمنة على سلطة الدولة والتحكم بمصير المواطنين لحساب فئة من كبار الموظفين فى الدولة . باختصار إن سيطرة المستوى الإدارى على المستوى السياسى - أى الحكومى - يؤدى إلى ظاهرة البيروقراطية ، التى تكوّن نفسها فى فئة مغلقة تحاول السيطرة على الحكم .

ولكن مهما برز من ظواهر فى عمل الحكومة أو الوزارة ، تبقى هيئة أساسية من هيئات الدولة ، وهى الأداة التى تنفذ بواسطتها سياسة الدولة ، حيث ، يتوقف على مدى علاقتها بالبرلمان شكل النظام السياسى والحكم .

إذن الحكومة هى ظاهرة تقليدية سياسية ارتبطت بظاهرة المجتمع الطبقى ، وأصبحت الهيئة الأساسية فى نظام الدولة حيث هى الأداة الأساسية لتنفيذ السياسة العامة للنظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، والتى تتجسد بهذه الأداة جميع وسائل الإكراه والإقناع والاندماج فى المجتمع . وكما ترتبط الحكومة بهذه الوسائل فإنها تشكل العامل المباشر فى استخدام القمع والتعسف

والاستغلال وسلب الحرية. . . فوجود الحكومة هو تعبير عن انقسام المجتمع إلى حكام ومحكومين إلى ظالمين ومظلومين، وهى تعبير عن سلب الإنسان حقه فى ممارسة الحكم بنفسه وإبعاد الشعب عن ممارسة الديمقراطية الحقيقية.

الحكومة فى النظام الرأسمالى :

تمثل الحكومة فى النظام الرأسمالى طبقة الرأسماليين، حيث عن طريقها تستطيع هذه الطبقة أن تحتكر السلطة وتحافظ عليها وتنفذ سياستها القائمة على خدمة مصالحها واحتكاراتها واستثماراتها . فهى تملك وتسخر جميع الإمكانيات بهدف تأمين مصلحة الطبقة الرأسمالية ، حيث تبيح استغلال الإنسان للإنسان دون النظر إلى أى قيم أخرى ، حتى إنها تساهم باستمرار فى قمع الذين يحاولون الانتفاضة بوجه هذا النظام الرأسمالى .

على الرغم من المظاهر الديمقراطية التى تدعيها الحكومة فى هذا النظام ، فإن سياستها تسير عكس هذه الديمقراطية ، والدليل على ذلك هو المظاهرات والإضرابات التى تتفجر بين حين وآخر . لذلك تبقى الحكومة ممثلة لمصالح الرأسماليين وعبر أجهزة وأدوات الدولة ، تدير وتقود السياسة لصالحهم .

تشهد أنظمة الحكم الرأسمالية عدة أشكال من الحكومات ، غير إن هذه الأشكال جميعها تدور حول العلاقة القائمة بين الحكومة والبرلمان ، وعلى ضوء هذه العلاقة ممكن معرفة درجة مشاركة المواطنين فى الحكم أو بكلمة أخرى يمكن معرفة مدى أهمية السيطرة الطبقية وتحكمها فى الجماهير .

فالنظام البرلمانى سواء الجمهورى أم الملكى هو شكل محدد للحكم ، حيث قانونياً يكون البرلمان ـ كهيئة تشريعية ـ على رأس الدولة ، أو الحكومة أو الوزارة أو الهيئة التنفيذية المسؤولة أمام البرلمان ، والتى يقوم هو بتعيينها.

أما النظام الرئاسى ، فيتميز بانتخاب الهيئة التشريعية أى البرلمان ، وبانتخاب رئيس الدولة الذى هو فى الوقت ذاته رئيس الهيئة التنفيذية أى الحكومة والتى تكون مستقلة عن البرلمان وتمارس صلاحياتها بموازاة البرلمان ، حيث رئيس الدولة وليس البرلمان هو الذى يؤلف الحكومة التى تكون مسؤولة أمام رئيس الدولة .

هناك شكل آخر يعرف بالنظام المختلط والذى يجرى فيه انتخاب رئيس الدولة من قبل الشعب كانتخاب أعضاء الهيئة التشريعية - أى البرلمان - وذلك على نسق النظام الرئاسى، ولكن الوزارة أو الحكومة التى هى الهيئة التنفيذية يعينها البرلمان على نسق النظام البرلمانى ومسؤولة أمامه .

وأخيراً هناك شكل النظام المجلسى حيث مركزية هيئات التشريع أى البرلمان والتنفيذ (أى الحكومة) وحتى أحياناً القضاء . فالحكومة هنا مؤلفة ليس من وزراء بل من منفذين لإدارة المجلس ومفوضين عنه ، ومسؤولين أمامه .

هذه هى أشكال أنظمة الحكم البرلمانية - أو ما يعرف بأشكال الديمقراطية البرلمانية التى تقوم على فصل الهيئة التشريعية عن الهيئة التنفيذية أى فصل البرلمان عن الحكومة مما يضعف ويوقف الحياة الديمقراطية ، وذلك من خلال العلاقة التى أقامتها الطبقة المسيطرة على اعتبار أن مسؤولية الحكومة أمام البرلمان يقابلها حق الحكومة فى حل البرلمان ، مما يعنى تقوية الحكومة على حساب البرلمان والاتجاه نحو إقامة سلطة شخصية فردية قوية بموازاة البرلمان ، هى سلطة رئيس الدولة .

الحكومة فى النظام الماركسى :

تمثل الحكومة الماركسية أو الحكومة فى النظام الاشتراكى الماركسى أداة تنفيذية تقنية، على عكس الذى يحصل فى النظام

الرأسمالي، حيث البرلمانية الرأسمالية والقائمة على مفهوم فصل عمل الهيئة التشريعية عن عمل الهيئة التنفيذية أي الحكومة، يقابلها في النظام الماركسي مفهوم مغاير يقوم على جمع عمل الهيئة التشريعية ـ البرلمان وعمل الهيئة التنفيذية ـ ففي هذا النظام مبدأ النيابة أو التمثيل يختلف عنه في النظام البرلماني الرأسمالي . فهنا يتم انتخاب النواب الذين يؤلفون البرلمان ويكونون مسؤولين أمام ناخبيهم حيث باستطاعة المواطنين إقالتهم في أية ساعة يشاؤون فيما لو أخلّوا بواجباتهم . كما أن هذا البرلمان بيده العمل التنفيذي حيث هو الذي يعين الحكومة وتكون مسؤولة باستمرار أمامه ويحق له إقالتها أو إقالة أي وزير ساعة يشاء إذا ما لوحظ أنه مقصر . فالبرلمان هو الذي يرسم سياسة الحكومة وما الحكومة إلا أداة تنفيذية تقنية بيده ، فتتلقى منه التعليمات والتوجيهات لتنفيذ السياسية ، كما يقتصر دورها فقط على التنفيذ دون رسم للسياسة العامة كما يحصل في البرلمانية الرأسمالية أي إن الحكومة في النظام الرأسمالي ، تقابل المجلس النيابي في النظام الماركسي من حيث عدم محدودية الصلاحيات الممنوحة لها . والمجلس النيابي في النظام الرأسمالي يقابل الحكومة في النظام الماركسي، من حيث محدودية الصلاحيات المخصصة له . إذن تختلف في هذا النظام آلية الحكومة وتختلف النظرة المفهومية لها . ففي النظام السياسي الاشتراكي الماركسي ، يلعب الحزب الدور القيادي ، فهو الذي يرسم السياسة العامة وينفذها عبر أعضائه النواب الذين يسنون القوانين والتشريعات وينفذون ما رسمه الحزب عبر الحكومة والمجالس الإدارية الأخرى .

فمركز السلطة هنا هو الحزب الشيوعي المحرك الأساسي لأجهزة الدولة وما الحكومة إلا أداة تقنية على خلاف ما يحصل في النظام الرأسمالي .

حكم الشعب :

اهتمت النظرية العالمية الثالثة بحل مشكلة السلطة حلاً جذرياً ، بطريقة

ديمقراطية صحيحة يتساوى فيها جميع أفراد الشعب ، ويمارسون السلطة جميعاً دون احتكار لها .

فالشعب يحكم نفسه بنفسه ، ويظهر هذا من المؤتمرات الشعبية التى تجمع كل أفراد الشعب ، حيث تصعّد لجاناً شعبية تتولى تنفيذ القرارات التى اتخذتها المؤتمرات الشعبية دون أن يكون لهذه اللجان الشعبية الحق فى إصدار القرارات أو الحكم نيابة عن الجماهير

ويعتبر هذا تطبيقاً لمقولة لا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية ، واللجان فى كل مكان .

كما أن جميع أفراد الشعب فى النظام الجماهيرى يتمتعون بممارسة السلطة وامتلاك الثروة والسلاح الأمر الذى يجعلهم متساوين فى المؤتمرات الشعبية .

إن الشعب هو الذى يحكم نفسه فى النظام الجماهيرى وأما أدوات الحكم الأخرى فلا محل لها فى هذا النظام .

السياسة

اشتقت كلمة سياسة من كلمة السوس ، بمعنى (الرئاسة)، وساس الأمر سياسة ، قام به ، والسوس ، هو أيضاً الطبع والخلق والسجية ، وكذلك تعنى السياسة إصلاح الأمر (أمر الناس).

كذلك تعنى الدولة ، والمدينة ، واجتماع المواطنين ، الذين تتألف منهم المدينة والدولة.

وتطورت هذه الكلمة وأصبحت تعرف منذ القرن الثالث عشر بأنها حكم الدول ، حيث أخذ هذا الاصطلاح يتطور منذ القرن التاسع عشر معتبراً السياسة هى علم حكم الدول . ولكن منذ القرن العشرين وخاصة منذ الحرب العالمية الثانية أخذ مصطلح السياسة معنيين : فى المعنى الأول

السياسة غرضها أو موضوعها يقوم على معرفة أو نظرية الدولة ، وفى المعنى الثانى غرض السياسة أو موضوعها هو معرفة أو نظرية السلطة وممارستها .

هذه المعانى لكلمة سياسة ارتبطت بالمراحل التى اجتازها المجتمع الطبقى وبتطور مصطلحات الدولة والحكم والسلطة التى شهدها هذا المجتمع . فانطلاقاً من انقسام المجتمع إلى قسمين متناحرين ، على أساس أقلية حاكمة وأغلبية محكومة برز مصطلح السياسة ليعبر عن مصدر القوة الذى يمتلك القدرة الفعلية لممارسة السياسة ، حيث نجد فى المجتمعات الطبقية أن السياسية تحتكرها بشكل أساسى أداة حكم دكتاتورية ، هى فرد أو حزب أو طبقة أو مجلس . . الأمر الذى يؤدى إلى أن هذه الأداة هى التى تقرر وتنفذ وتمارس كل الأمور الحياتية وشؤون الحكم نيابة عن الجماهير وضد إرادتهم .

غير إنه فى مجرى تطور الصراع فى المجتمع ، وعملية التسييس ، أصبحت السياسية شأناً عاماً تمارسه مختلف القوى وبنسب مختلفة .

ففى الوقت الحاضر وبفعل تطور المجتمع الطبقى وتعاظم النظرة لأهمية دور الجماهير أصبحت السياسة تعرف وبشكل عام على إنها : الشكل العام للعلاقات القائمة بين الفئات والقوى والأمم والتى ترتبط مباشرة وغير مباشرة بمظاهر السلطة وممارستها . بهذا المعنى تصبح السمة الخاصة للسياسة هى علاقتها المباشرة وغير المباشرة بالسلطة وممارستها، حيث يصبح مفهوم السلطة ـ ومنها سلطة الدولة وهيئاتها ـ فى صلب النظرية السياسية .

إذن فى المجتمع الطبقى، تبقى السياسة رهينة هذه المعانى والمفاهيم، حيث تبقى الجماهير بعيدة عن السياسة ونشاطها، وتبقى السياسة حكراً على بعض الجماعات التى تمتلك القدرة والقوة فى المجتمع والتى تقوم بصنع السياسة نيابة عن المواطنين .

من هنا يمكن القول بأن المعنى الحقيقى للسياسة يجب أن يرتبط بإمكانية ومقدرة معالجة الإنسان لمصالحه وأموره فى كافة شؤون الحياة، فهى النشاط الواعى الهادف إلى تسخير الظروف والإمكانيات المتاحة فى عملية المعالجة التى يقوم بها الإنسان، وكيفية الأسلوب الذى يعتمده وينتهجه من أجل تقرير مصيره ، بالإضافة للتخطيط الذى يقوم به، بهدف تجسيد إرادته وإشباع حاجاته المادية والمعنوية .

بناء عليه ، فإن هذا المعنى للسياسة لا يمكن تجسيده إلا فى المجتمع الجماهيرى، حيث تكون الجماهير هى التى تحكم وتمارس السياسة من خلال المؤتمرات الشعبية، التى يتم فيها صنع القرار، الذى يتم تنفيذه من قبل اللجان الشعبية .

ثم لا تكون السياسة محتكرة على واحد دون الآخر، فالسياسى فى المجتمع الجماهيرى هو المواطن العادى الذى يأتى إلى المؤتمر الشعبى، ويناقش ويقرر ويرسم السياسة التى تنتهجها اللجان الشعبية عند تنفيذها لقرارات المؤتمرات الشعبية .

وليس هناك تفريق فى المجتمع الجماهيرى، بأن هذا رجل سياسى وهذا غير سياسى ، فالجميع يمارسون السياسة عبر قنواتها (المؤتمر الشعبى)، وبشكل منظم وفعال، فالذى يرعى البقر والإبل سياسى والفلاح سياسى والمنتج سياسى والموظف سياسى.. الخ لأنهم جميعاً يشاركون فى صنع القرار فى المؤتمر الشعبى.

التسييس :

هى العملية التى من خلالها يتم غرس روح الوعى والمعرفة السياسية لدى المواطن، لكى يكون على وعى تام بحقائق الأمور، بالتالى يعرف كيف يقرر مصيره ويعالج أموره الحياتية والاجتماعية بنفسه . .

إن المواطن لا يدرك كنه السياسة، لذا يجب تسييسه لكى يكون على درجة

من الوعى، تمكنه من اتخاذ القرار الصائب وليس استغفاله وسلب إرادته واستعباده كما يحدث فى ظل المجتمعات التقليدية، حيث تقوم الحكومة بممارسة السياسة واحتكارها لنفسها، وحرمان الجماهير منها بحجة أن الجماهير ليست كلها على درجة واحدة وكبيرة من الوعى، وبالتالى فهى لا تستحق أن تمارس السياسة . . إن هذا الأسلوب هو أسلوب دكتاتورى ترفضه النظرية بل وأيضاً تحرض الجماهير على الثورة عليه لتحقيق المجتمع الجماهيرى الذى تكون فيه الجماهير تمتلك السلطة والثروة والسلاح، أى إنها تمارس سيادتها وترسم سياستها فى كافة أوجه الحياة .

إن العملية التسييسية هى العملية التى من خلالها يصبح المواطن على درجة من الوعى والمعرفة، تمكنه من اتخاذ قراره على وجه أفضل ليكون إعداده ذا نتائج مثمرة له وللمجتمع.

السيطرة

تعريف:

السيطرة تعنى الإحاطة بالشىء وامتلاكه وضبطه، فالسيطرة على السيارة تعنى المقدرة على تسييرها وتوجيهها والتحكم بسرعتها، والتمكن من الانطلاق بها أو كبحها، فمن دون تدخل المسيطر تتوقف وتنعدم فيها الحركة.

أما السيطرة بالمعنى السياسى العام، فهى تعنى التحكم بإرادات الآخرين وتوجيههم وإلزامهم بما يتوجب عليهم عمله، فيصبحوا مسيرين وبهذا المعنى يفقدون حريتهم لأن القيود تكبلهم من كل جانب.

فى الأنظمة التقليدية تمارس السلطة الحاكمة بواسطة أدواتها السيطرة على أفراد المجتمع، وتتحكم بمصائرهم فتتسلط على مستقبلهم، وتتوسع بفرض القيود على مختلف جوانب حياتهم السياسية والاقتصادية

والاجتماعية، فيتخذ مفهوم السيطرة تبعاً لذلك مضامين محددة تعيّن نوعها.

أنواع السيطرة:

1 ـ السيطرة السياسية: من مظاهر السيطرة السياسية فقدان الجرأة على التعبير عن الأفكار والمواقف السياسية التى تتناقض مع آراء السلطة السياسية ومواقفها. وتكون هذه السيطرة نتيجة اتخاذ السلطة لمجموعة من التدابير التى تكفل لها تقييد حرية التعبير واستقلالية الإرادة عند الجماهير. فالسيطرة السياسية تلغى الحرية والإرادة معاً فى الحاضر، وتتحكم بالمصير فى المستقبل، وهكذا فإن السلطة تتمكن عن طريق السيطرة من تزييف إرادة الجماهير والتدجيل عليها وفرض النيابة عنها، وتحل أدواتها محل الشعب برمته.

فالحكومات فى المجتمعات السياسية التقليدية تفرض سيطرتها على الجماهير وتصادر حريتها، وتحل محلها فى إصدار القرارات بما يحقق أهدافها ومصالحها الخاصة التى تبنى على حقوق ومصالح الجماهير دون أن تتمكن هذه الأخيرة من الرفض، إذ يمارس عليها القهر والظلم والاستغلال وتكون إرادتها مقيدة فاقدة لكل استقلالية.

2 ـ السيطرة الاقتصادية: تتمثل السيطرة الاقتصادية بجمع الثروات والناتج الاقتصادى فى المجتمع التقليدى ضمن أيدى فئة قليلة من الناس وتتصرف بها وحدها مانعة الآخرين من الاستفادة. إن احتكار الثروة على هذا الوجه يحمل فى طياته الظلم والتعسف والاستغلال لكافة فئات المجتمع، وخاصة تلك التى خارج دائرة ممارسة السياسة باعتبار الثروة مصدراً من مصادر السلطة الأساسية.

فى المجتمع الرأسمالى نجد الإنسان يعيش فى ظل علاقات الاستغلال، التى تكرسها فئة الأغنياء الأثرياء من أرباب العمل، الذين يمتلكون الثروة ووسائل الإنتاج، وفى المقابل نجد الأجراء الذين لا يملكون سوى قوة

عملهم، ويعيشون تحت وطأة الجوع والمرض. إن مصيرهم وحاجاتهم الأساسية تقعان تحت سيطرة أرباب العمل يتحكمون بها كيفما يشاؤ ون. وفى المجتمع الماركسى نجد السيطرة الاقتصادية قد أصبحت بيد الحكومة، فهى التى تمتلك حق التصرف بمقدرات البلد وثرواته، وليس على العمال إلا الاستجابة لمخططات الحكومة وتوجيهاتها.

وبسبب انتشار العلاقات الظالمة بين الدول، برزت ظاهرة الاستعمار على المستوى الدولى، وكان من أبرز دوافعها سعى الدول الاستعمارية إلى السيطرة على ثروات الشعوب الاقتصادية وخيراتها من المواد الأولية. وكان من نتيجة تلك السيطرة الاقتصادية، نهب الموارد الطبيعية لهذه الشعوب وإفقارها والتحكم بمصيرها.

وبعد أن قضى على الاستعمار السياسى المباشر، أوجد الاستعمار أشكالاً جديدة تضمن استمرار سيطرته الاقتصادية على الدول الضعيفة، فأنشأ الشركات المتعددة الجنسية الاحتكارية التى تابعت عمليات نهب ثروات الشعوب ووضع اليد على مصادرها المحلية.

3 ـ السيطرة العسكرية: تتمثل السيطرة العسكرية بوضع كافة مقدرات المجتمع التقليدى تحت مراقبة وتصرف السلطة العسكرية. فهى تمنع وتقمع وتتحكم وتسلب الحرية، وتفرض مواقفها مستقوية بالسلاح مصدر القوة الذى تحتكره وتمنعه عن الجماهير وحرمانها من حق استعماله والتدرب عليه أو تعلم العلوم العسكرية. السيطرة العسكرية تفترض القوة والإرهاب. وهذا ما توفره الحكومات فى المجتمعات التقليدية للجيوش النظامية، فتشجعها على قمع الجماهير لضمان استمرارها فى السلطة وحماية مصالحها، فتنشأ طبقة جديدة هى طبقة العسكريين (عسكريتاريا)، التى تعطى الثروة والسلطة والصلاحيات، لتمكن الحكومة من السيطرة فتكون سيطرتها عسكرية أى بقوة السلاح.

أما على المستوى الدولى فيتمثل مفهوم السيطرة العسكرية، بوضع بعض

مناطق العالم تحت هيمنة قوى عسكرية أجنبية، فتحتلها لأهداف استراتيجية أو اقتصادية. وقد تمارس أحياناً أعمال الاضطهاد والتشريد ومختلف أنواع القهر، إلى حد القضاء الجسدى على جزء من الشعب أو إلى تشريده بهدف تحقيق السيطرة العسكرية. والأمثلة على ذلك كثيرة فى مختلف مناطق العالم. فحيث تندلع حرب، هناك مشروع سعى لفرض السيطرة العسكرية على المنطقة المتنازع عليها. أما سباق التسلح المتصاعد بين الشرق والغرب، فهو دليل على أن الرغبة فى السيطرة العسكرية على مناطق جديدة ما زالت تشغل هذه القوى وأنها ما زالت تعتبر بنداً ضمن مخططاتها الهادفة إلى التحكم بمصير العالم.

4 ـ السيطرة الثقافية والفكرية: تتمثل السيطرة الثقافية بمظاهر عديدة أهمها احتكار المعرفة وعدم اطلاع الآخرين عليها، وتزييف الحقائق التاريخية، وفرض مفاهيم ثقافية معينة تكون نتاج تجارب شعوب معينة على أنها حقائق عالمية، وإن مقاييسها وقواعدها وقوانينها ينبغى أن تصبح قواعد وقوانين ومقاييس سائدة يحترمها الجميع، مما يضمن لهذه الثقافة المتمكنة من الانتشار أن تستوعب الثقافات الفرعية الضعيفة المحدودة الانتشار وأن تضعف دورها إلى حد الإلغاء مما يتيح لها السيطرة على أذهان مواطنيها فعوضاً عن أن ينتمى الإنسان إلى ثقافة قومه، ينقاد إلى اتباع الثقافة الأجنبية والالتصاق بها، وهذا الأمر يؤثر على الهوية القومية وعلى التراث الشعبى للجماهير ويضعف من حس انتمائها القومى.

وقد استطاعت الدول الاستعمارية ممارسة هذه السيطرة على الشعوب التى استعمرتها، فشوهت شخصيتها الثقافية وطمست تراثها الثقافى. ومن أبرز نتائجها أن بعض الدول والشعوب التى خضعت للسيطرة الأجنبية استمرت تتكلم لغة المستعمر وتتثقف بثقافته حتى بعد زواله.

وقد توثقت السيطرة الثقافية بعد انتشار وسائل الإعلام الحديثة وتطور إمكاناتها على نقل الأخبار والمعلومات والأحداث بطريقة مقروءة ومسموعة ومرئية ـ وسُخّر لها نظام متقدم من التجهيزات الالكترونية يتألف من الأقمار

والمحطات الفضائية مستغلة التقدم العلمى والتقنى والتكنولوجيا الحديثة لضمان سيطرة بعض الثقافات على العالم.

أما على المستوى الداخلى، فإن الأنظمة الحاكمة تضع مناهج تعليمية تعكس نظرتها لأهداف عملية التعلم، التى تتضمن استمرار تحكمها بأفراد مجتمعها وإبقائهم خاضعين للحكومة، مما يتناقض مع الاختيار الحر الذى يوفر لكل إنسان فرصة تعلم المعرفة التى تناسبه.

الميكيافيلية

يحمل هذا المصطلح اسم المفكر (نيكولو مكيافيللى) الذى عاش فى عصر هزته الانقلابات الفكرية والاجتماعية والسياسية المتلاحـقـة. وقد انتشرت المكيافلّية بين المذاهب الفلسفية والفكرية والسياسية، على أنها مذهب يقوم على أسس فلسفية قريبـة من السوفسطائية، يمجـد القوة والبطش، وينادى بالعداء للأخلاق والدين، ويتصف بالتشاؤم فى نظرته إلى طبيعة الإنسان. وشاعت المكيافليـة كصفة لقيـادة فرديـة أنانيـة ظالمـة للمجتمع، أو كمذهب لا أخلاقى فى التعامل السياسى خاصّة.

فى العصور اللاحقة أصبحت المكيافلّية أشبه بفلسفة مباحة تتقاسمها المذاهب الأخرى، فقد اعتبرها الجمهوريون أساساً لمنطلقاتهم، واتخذها الفاشيون ذريعة برروا عبرها تمجيد العنف والتسلط وغير ذلك. ولم تخل مرحلة فى تاريخ الفكر الأوروبى المعاصر من الرجوع إلى مكيافللى، وخاصّة إبان عهود القهر والبطش والتسلط، أو عند المناداة بقيم جديدة، أو مع المناداة بالقومية والوطنية.

تدور النظرية الميكافلية حول الإنسان السياسى، فالإنسان ليس إنساناً إلا فى مجتمع يفرض على نفسه وعلى أفراده صيغة تنظيمية، توفق بين حقوق وواجبات كل منهما دون أن تكون هذه الصيغة قدراً لا يتغير. أما طبيعة المجتمع فتحدد من خلال الصراع والتناقض حول حقوق وواجبات

الفرد كمواطن . وفى رأى مكيافيللى إن الكيان السياسى يشبه الجسم الإنسانى الذى ينشأ ويترعرع ثم ينضج ويمرض ويفنى، وكل مجتمع يمر بهذه المراحل والأعمال المتلاحقة ضمن قوانين تشبه قوانين الطبيعة . وبهذا يقترب مكيافللى من ابن خلدون الذى سبقه بعدة قرون .

يخضع المجتمع فى رأى مكيافللى لتغير متواصل يأتى به الزمن « أبو كل حقيقة » ، فالزمن يأتينا بالصالح والطالح ، لذا كان على كل جيل أن يجد لنفسه النظام الخاص به ، وكان على الحاكم أو الأمير أن يدرك قوانين الصراع والتغيّر فيديرها ويوجهها ليحافظ على المجتمع، كما تحافظ الطبيعة على توازنها عملاً بقوانين ثابتة . ولما كان الغرض من الدولة المحافظة على المصلحة العامة، فقد برّرت المكيافلّية كل ما يقوم به الحكام لتحقيق ذلك الهدف ، فكل ما يقدم عليه الحاكم لتحقيق تلك المصلحة، من سن قوانين أو إبدالها أو تغييرها هو أمر مبرر ، ومن هنا كانت تلك الغاية تبرر كل وسيلة تضمن تحقيقها . فحينما تتهدد السلطة من الداخل أو من الخارج ، وحينما يصبح كيان الدولة فى خطر حقيقى، وجب على الحاكم أن يعمل على الحفاظ عليها، حتى ولو أدى به الأمر إلى نقض الأخلاق والقوانين والأعراف .

وإذا كانت الدولة قد قامت تاريخياً على أسس ثلاثة : الدين الذى يحمل الإنسان على الانتظام فى المجتمع ، والقانون الذى يفرض الاحترام المتبادل بين الناس ، والحاكم الذى يشكل الوازع أو قوة الداخل التى تحافظ على النظام ، فإن مكيافللى قد اعترض على استمرار تدخل رجال الدين فى نشوء الدولة تاريخياً ، واعترض أيضاً على دور رجال الدين فى الدولة الحديثة ، وحاول تفسير قيام المجتمع ودور الحاكم فيه على أسس علمية وبناء على تجارب الحياة السياسية . ومن هنا كان مكيافللى رائد الدولة العلمانية ، فقد حاول تفسير تطور هذه الدولة بعيداً عن المقولات الدينية واللاهوتية ، وقد حمل ذلك إليه عداء رجال الدين كما حمل إليه تهمة معاداة الدين والأخلاق .

ومهما يكن من أمر ، وسواء كانت المكيافلّية هى بداية الدولة القومية وأساس الدولة الجمهورية ، أم أنها كانت منطلق الدولة الفردية ومبرر الحكم الاستبدادى ، فإن المكيافلّية كانت حلقة هامة من حلقات الفكر السياسى الرأسمالى ، بل هى من حلقاته الأولى التى ظهرت فى مطلع عصر النهضة الأوروبية . وقد لعبت المكيافلّية دوراً بارزاً فى الحد من سلطة الكنيسة ورجال الدين ، وتفسير أن للدولة قوانين علمية تسيرها ، وأنها تخضع لقانون طبيعى ، وأن مصلحة الدولة فوق مصلحة الأفراد ، وأن الحاكم مؤتمن على هذه الدولة وعليه أن يحافظ عليها بكل الطرق والوسائل المتوفرة لديه .

ولما كانت هذه النظرية من الأسس التى قامت عليها دول النظام الرأسمالى ، فقد طورت الدول الرأسمالية الحديثة أطروحات المكيافلّية وجعلتها أكثر ملائمة لطبيعة التطورات التى عرفها العالم الرأسمالى خلال القرون الماضية .

لا شك أن المكيافلية تحمل بعض الأفكار والمبادىء المقبولة التى يمكن الأخذ بها ، ولا سيما مبدأ خضوع الدولة لقوانين طبيعية، والأخذ بالمنهج العلمى فى تفسير التاريخ وأعمار الدول . إلا أن هذا المذهب يتعارض مباشرة مع النظرية الجماهيرية التى لا تضع الدول فوق الجماهير ، والتى لا ترتضى ضرب المبادىء الأخلاقية عرض الحائط لتبرير أعمال الحكام الظلمة والمستبدين ، والتى تبشر بمفهوم جديد للدولة على ضوء النظرية الجماهيرية ، ووفق المرحلة الجديدة التى دخلتها البشرية ، عندما ظهر طرح جديد لفكر جديد يتجاوز الفكر الرأسمالى والفكر الماركسى ، يبشر بحياة جديدة .

الأنظمة الإصلاحية التلفيقية

لقد عرف العالم على مرّ الدهور أنظمة حكم مختلفة ، ولقد تطورت أنظمة الحكم من زمن لآخر ، لأن الأزمات التى كانت تعصف

بالمجتمعات، كانت تؤدى إلى تغيير هذه الأنظمة السياسية واستبدالها بأنظمة سياسية أخرى ، ولهذا كانت المجتمعات تسعى للتأقلم مع أنظمة جديدة بعد تغيير الأنظمة القديمة، بناء على فرضية مؤداها أن هذه الأنظمة الجديدة يمكن لها أن تكون بديلاً عن الأنظمة القديمة، وأن تحلّ المشاكل والأزمات . ولقد أدت هذه التغيرات والتبدلات، إلى تطور وتغير فى مفاهيم الحكم، وهكذا وصلت هذه الأنظمة إلى شكلين رئيسيين يسودان اليوم فى العالم ، وهذان الشكلان هما النظام الرأسمالى ، والنظام الماركسى . وبين هذين الشكلين نجد مجموعة من الدول التى يمكن لنا أن نسميها بالدول ذات الأنظمة الإصلاحية التلفيقية وهذه الأنظمة تسعى إلى عدم القبول الكامل بالنظام الرأسمالى والماركسى. وهكذا حاولت هذه الأنظمة أن تجد لذاتها بدائل عن النظامين المذكورين آنفاً.

ولأن هذه الأنظمة تعانى من مختلف الأزمات والمشاكل الاقتصادية والسياسية ، فهى تسعى لحل هذه المشاكل عبر استلهام بعض الحلول الجزئية المأخوذة عن النظامين الرأسمالى والماركسى . فهى عندما تواجه مشاكل مع الإقطاع مثلاً تسعى لتأميم الأراضى أو للعمل على الحد من الإقطاع ، وهى بسعيها هذا تحاول وضع حدٍ للإقطاع لأنها تفترض بأن الأزمة التى يعانى منها القطاع الزراعى ناشئة عن وجود إقطاع . وهكذا نراها تحاول تحديد ملكية الأراضى ، فهى تحدد ملكية الأراضى حسب اشتداد الأزمة أو عدم اشتدادها .

وكذلك تفعل هذه الأنظمة عندما تواجه مشاكل مع القطاع الصناعى ، فهى تحاول إعطاء جزء من الحريات المفترضة ، مستلهمة بذلك بعض الحلول التى لجأت لها الأنظمة الرأسمالية، فهى أى الأنظمة التلفيقية تسعى لحل هذه المشاكل عبر بعض الإصلاحات الطفيفة ، كإعطاء زيادة أجر للعمال ، أو إجراء تغييرات على مستوى قمة الهرم فى بعض المصانع، أو إدخال إصلاحات طفيفة تتعلق بالنظم الداخلية الشائعة.

وهكذا نجد هذه الأنظمة تسعى لاستيعاب المشاكل دون أن توفر حلولاً نهائية لها .

ولكن الذى يحدث فى أغلب الأحيان ، هو أن هذه الأنظمة تقف عاجزة عن حل مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتفاقدة، فتجد نفسها فى وضع يائس يدفعها إلى الارتماء فى أحضان دولة أكبر منها . وهذا ما حدث لبعض الأنظمة فى العالم الثالث ، حيث وجد الحاكمون أنفسهم عاجزين عن حل مشاكلهم، فإذا بهم عوضاً عن السعى لحل هذه المشاكل يرتمون فى أحضان أحد النظامين الماركسى أو الرأسمالى، ساعين عبر ذلك إلى حل مشاكلهم المتتابعة .

إن هذه الأنظمة التلفيقية كلما عجزت عن حل مشاكلها ، سعت إلى التشبه بالآخرين ، فهى إما أن تسعى لتقليد النموذج الماركسى وأن تعمل على النسج على منواله ، وإما أن تحاول السعى للدخول فى ركب النظم الرأسمالية .

إن اشتداد الأزمات فى هذه الأنظمة التلفيقية الإصلاحية ، قد أدى وما زال يؤدى إلى التخبط والتذبذب ، فهذه الأنظمة تنتخب أحزاباً تتشبه بالأحزاب اليسارية وتضع برامج سياسية تشبه البرامج السياسية السائدة فى المجتمعات الماركسية ، ثم إذ هى تارة أخرى تنتخب أحزاباً سياسية أخرى تنتهج منهجاً سياسياً يمينياً، يحاول السعى للنسج على منوال الأنظمة اليمينية الرأسمالية ، وإن هذا التذبذب وهذا التخبط قد أديا إلى سلسلة من الأزمات المتتالية التى وقعت فيها هذه الأنظمة .

وفى كثير من الأحيان ، نجد أن المتحكمين بهذه الأنظمة التلفيقية الإصلاحية ، يسعون عبر إجراءاتهم المتتالية إلى الحفاظ على مراكزهم فى السلطة ، فهم تارة يسعون إلى إدخال إصلاحات على البرامج الانتخابية ، أو يعدلون فى نظام الانتخاب عندهم ، وهم تارة أخرى يسعون إلى

تعديلات فى النظم النقابية أو فى النظم الداخلية للمؤسسات القائمة فى بلادهم .

وإذا دلت هذه الإصلاحات وهذه التفسيرات على شىء، فإنما تدل على مدى الخلل القائم فى هذه الأنظمة، حيث أن الحاكمين والمتسلطين على زمام الأمور يستبدلون نظاماً بنظام آخر، أو منهجاً بمنهج آخر معتبرين عملية الاستبدال هذه وسيلة قادرة على حل الأزمات والمشاكل المستعصية .

وعندما تصل الأمور إلى حد اللاعودة، وعندما تستعصى المشاكل والأزمات ، تحصل تغيرات وتبدلات فى أجهزة الحكم، تؤدى بهذه الأنظمة إلى اختيار أحد حلين ، إما اللجوء إلى انتهاج المنهج الرأسمالى بشكل واضح وصريح، وإما اللجوء إلى انتهاج المنهج الماركسى بشكل علنى واضح وصريح .

إن الحملات الانتخابية المتتالية والتغييرات الدستورية المتعاقبة، تؤدى أحياناً إلى تبدلات فى ميزان القوى ، بحيث أن هذه الأنظمة تنتقل من حيّز سياسى معين إلى حيّز آخر ، وهكذا نجد دولة من هذه الدول ذات الأنظمة الإصلاحية التلفيقية، تنتقل بين يوم وآخر إلى اللحاق بالمعسكر الاشتراكى وإلى انتهاج الاشتراكية كحل للأزمات، لأن حزباً يسارياً ذا منحى اشتراكى استطاع الوصول إلى السلطة ، ثم نجد هذه الدولة بعينها بعد عام أو عامين، تنحو نحو العمل على تبديل برنامجها الاقتصادى، بما يتوافق مع اللحاق بالمعسكر الرأسمالى لأن حزباً آخر ذا منحى رأسمالى قد استطاع تحقيق نصر فى الانتخابات ، وبالتالى فهو يسعى لتغييرات داخلية، تساعده على انتهاج منهج يتلاءم مع اللحاق بالمعسكر الرأسمالى، وعلى إجراء تغييرات داخلية على المستويين الاقتصادى والسياسى، بحيث يطبع دولته بطابع رأسمالى .

إن الكتاب الأخضر قد وضع حلولاً نهائية لمشاكل هذه الأنظمة ،

عبر الوصول إلى حلول جذرية نهائية، بعيداً عن حالة التذبذب والتردد التى تعانى منها هذه الأنظمة .

إن حل مشاكل هذه الأنظمة الإصلاحية التلفيقية، لا يكون بانتهاج المنهج الرأسمالى الذى يؤدى إلى استبدال عبودية بعبودية أخرى ، والذى يعمل على استغلال العامل وعلى تغليف هذا الاستغلال بغلاف من الديمقراطية الزائفة ، ولا يكون أيضاً بانتهاج المنهج الماركسى الذى يؤدى إلى دكتاتورية الحزب الواحد ، حيث يتم إلغاء كل أشكال الحرية والديمقراطية تحت ستار الاشتراكية. من هنا سعت النظرية الجماهيرية إلى حل جذرى ونهائى لمشاكل الأنظمة الإصلاحية التلفيقية ، وإن هذا الحل يتجلى بالعمل على تحقيق المجتمع الجماهيرى الذى يعطى الشعب كل الثروة وكل السلطة ، وهكذا تستطيع هذه الأنظمة أن تخرج من أزماتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، الناتجة عن حال التذبذب والضياع، والناتجة عن تحكم مجموعة من رجال السلطة والقرار برأس الهرم السلطوى ، حيث يحاول هؤلاء أن يجدوا الحلول التى تناسبهم والتى لا تناسب بالضرورة مصلحة الجماهير .

الفوضوية

الفوضوية هى نظرية فى الفلسفة السياسية الاجتماعية، ترفض جميع أنواع السلطة فى تنظيم المجتمع ، وتنادى بحرية الفرد المطلقة ، وبالقضاء على الملكية الفردية ، فى سبيل الوصول إلى وجود إنسانى عادل ، عن طريق التآلف الطوعى بين المواطنين .

لم تخل حقبة تاريخية من أفراد أو جماعات، حاولوا القيام على السلطة ورفض جميع أشكالها ، دولة كانت أم جماعة أم قبيلة أم تنظيماً سياسياً ، ولهذا يمكن القول أن هذه النزعة الفوضوية وجدت مع وجود المجتمعات

البشرية ، عرفها المجتمع اليونانى ونادت بها بعض الفرق المسيحية فى القرون الوسطى . أما فى العصور الحديثة فقد ظهرت تيارات فكرية واجتماعية تناهض السلطة فى جميع أشكالها ، ولا سيما سلطة الدولة ، تطلق على نفسها اسم الفوضوية أو الفوضويين . إلا أن هذه التسمية أطلقت إضافة إلى ذلك، على بعض فرق اليسار المتطرف، منذ الحرب الأهلية فى انجلترا وإبان الثورة الفرنسية الشهيرة .

فى منتصف القرن التاسع عشر، اقترنت عبارة الفوضوية بحركة فكرية اجتماعية وسياسية محددة ، جاءت كرد فعل رافض لما آلت إليه المجتمعات الأوروبية الحديثة بعد الثورة الفرنسية والثورة الصناعية ، فقد عقدت الجماهير آمالاً واسعة على هذه الثورات ، إلا أنها أصيبت بالإحباط عندما ظهرت القلاقل الاجتماعية وازدادت أسباب الظلم ومظاهره ، وتسرّب الضعف إلى التآلفات الاجتماعية، والطبقية السابقة ، وعمّ البؤس والشقاء السواد الاعظم من الناس، سواء فى المدن أم فى الأرياف ، وتضاربت النظريات التى تطرح الحلول دون جدوى .

يجمع الفوضويون على مبدأ الحرية المطلقة والمساواة ، وعلى العداء التام لجميع أشكال السلطة من أى نوع كانت ، وعلى الإيمان بحقوق الفرد المقدسة . إلا أن الفوضويين ينقسمون فيما بينهم إلى تيارات يمكن وضعها فى فئتين أساسيتين : الفوضوية النظرية والفوضوية الاسمية ، إضافة إلى فئات أخرى تظهر وتختفى على مسرح الأحداث ، كالفوضوية الثورية والفوضوية النقابية وغير ذلك .

الفوضوية النظرية :

نادى بهذا النمط الفكرى من الفوضوية، المفكر الاجتماعى (ويليام غودوين) فى كتابه ، «دراسة فى العدالة الاجتماعية» الذى كان يحمل مبادىء الثورة الفرنسية إلى المجتمع البريطانى خاصّة . وكان من مبادئه إن

العقل هو السيد الأول ومحرر الإنسان من العبودية بكافة أشكالها ، وإن أسباب الشقاء الإنسانى تعود بالدرجة الأولى لوجود سلطة سياسية ، ومن هنا كان لا بد من إلغاء الدولة وإحلال علاقات شيوعية بدلاً منها . أما السبيل إلى ذلك فهو تربية الفرد وتـوجيهه وحتى يسـود وتنتشر العـدالة وتتحقق الحرية.

وقد سار على خطى هذا المفكر عدد من المفكرين أشهرهم (ماكس ستيرنر)، الذى سعى إلى تحرير الذات أو الأنا من كل مبدأ أو قدرة أو أى شىء آخر يمكن أن يحدّ من حرية هذه الأنا . وفى رأيه أنه لا خير فى أى مبدأ أو أى أمر يمكن أن يفرض على الإنسان من خارج ذاته . وقد بالغ هذا المفكر فى موقفه حين قال إن وعى الأنا يكون برفض ونفى كل ما تبقى من العالم ، وإنه ليس على الفرد أى التزام من أى نوع نحو الدولة والمجتمع . إلا إن هذا النوع من الفلسفة الفوضوية لم يحظ بأى تطبيق فعلى، وإن كان له تأثير على العديد من الاتجاهات الفوضوية، وعلى ظهور فلسفات أخرى كالوجودية وغيرها . .

الفوضوية الاسمية :

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن « الملكية سرقة » وأنها مصدر البؤس والشقاء وسبب أزمة الإنسان والمجتمع ، وأن الثورات السابقة قد فشلت لأنها أبقت على الملكية الفردية ، وأن جميع الأنظمة التى تحافظ على الملكية ستفشل فى تحقيق حرية الإنسان وسيادته الشخصية لأنها تصر على المحافظة على الملكية الفردية . ويرى أصحاب هذا الاتجـاه أيضاً أن الدولة هى أداة فى يد المالكين والرأسماليين يجب القضاء عليها .

انتشرت أفكار الفوضويين الاسميين بين صفوف الحركـة النقابيـة فى فرنسا فى ستينات القرن الماضى ، وقد طالب أنصارها بتحرير الطبقـة

العاملة، عن طريق تنظيم جمعيات تعاونية، تسعى إلى الإصلاح الاجتماعى وفق أفكار (برودن)، الذى كان أول من قال عن نفسه أنه فوضوى وأول من نادى بالفوضوية كمذهب فكرى ونهج حياتى .

الفوضوية الثورية :

يرد البعض الحركة والنظرية الفوضوية إلى مصادر ليبرالية ، فى حين أن أتباع الفوضوية الثورية يعتبرون أنفسهم اشتراكيين حقيقيين، وإن كانوا يختلفون مع الاشتراكية الماركسية حول شكل الممارسة المؤدية إلى تحقيق المجتمع العادل . وإذا كان ماركس يمثل الاشتراكية الماركسية فإن (باكونين) يمثل الفوضوية الثورية ، أو الاشتراكية الفوضوية . فقد أسس باكونين 1868 أول تنظيم فوضوى فى التاريخ حمل اسم « ائتلاف الديموقراطية الاشتراكية الدولى » . ويشترك باكونين مع ماركس فى أن الفلسفة المادية هى الفلسفة الحقيقية ، إلا أنه يختلف معه فى موقفه من الحرية . ففى حين تحولت المادية التاريخية كما يراها ماركس إلى مطلق جديد، أو إلى مثالية جديدة تضحى بالحرية فى سبيل الكل أو المطلق الجديد ، فإن نظرية باكونين يمكن أن تختص بالحرية ومناصرتها سواء حرية الفرد أم حرية المجتمع . وإذا كان لا بد للإنسان من تدمير جميع المؤسسات فى سبيل الحرية ، فإن أول ما يجب تدميره هو الدولة، التى كانت دائماً أداة استعباد الشعوب والأفراد وحامية مصالح أصحاب السلطة .

هذه هى اتجاهات الفوضوية الرئيسية ، وهى جميعاً لم تصمد فوق أرضية الواقع ، لأنها اتجاهات رفضية ناقصة ، فقد اقتربت هذه الفلسفة فى أفكارها من بعض أفكار النظرية الجماهيرية ، إلا أنها عجزت عن بلوغ النضج والتكامل الذى كان يمكن أن يجعل منها نظرية جماهيرية حقيقة ، فكان لا بد من الانتظار قرناً كاملاً من الزمان ، إلى أن تكاملت الشروط الموضوعية اللازمة لظهور النظرية الجماهيرية .

الفوضى :

فى نهاية الفصل الأول من الكتاب الأخضر نصٌ يقول : « إن عصر الجماهير وهو يزحف حثيثاً نحونا بعد عصر الجمهوريات ، يلهب المشاعر ويبهر الأبصار ، ولكنه بقدر ما يبشر به مَن حرية حقيقية للجماهير وانعتاق سعيد من قيود أدوات الحكم ، فهو ينذر بمجىء عصر الفوضى والغوغائية من بعده » .

إنه قول يستشرف إمكانية مأزق يمكن أن يمر به عصر الجماهير ، كما يمكن أن يمر به أى مجتمع فى مرحلة انتقالية . والفوضى تتبعها حكماً الدكتاتورية ، كما يمكن للدكتاتورية أن تولد فوضى على أنقاضها . فما هى الفوضى ؟

الفوضى فى اللغة هى عكس النظام . وهى كمصطلح تعنى الانحراف القصدى عن القواعد والسلوك الطبيعى للإنسان بهدف التخريب وعدم الاستقرار . وهذا يعنى أن الفوضى ليست من الطبيعة الإنسانية ولا يقبلها الإنسان على المدى الطويل ، فهو يلجأ إليها ظرفياً للتخلص من حكم ديكتاتورى ، وهو يطلب الديكتاتورية إذا ما استوطنته الفوضى .

وبالتالى تصبح الفوضى إحدى المراحل التى تمر بها كل المجتمعات والثورات التقليدية . أما الثورة التى تكون فيها السلطة للجماهير مباشرة ودون تمثيل أو نيابة فهى الأقل تعرضاً للفوضى بحكم بنيتها هذه ، فلا وجود للديكتاتورية فيها لتصبح الفوضى مطلباً، ولا هى بأساسها فوضى لأن نظامها محدد بدقة من خلال سلطة الجماهير على نفسها بشكل مباشر .

الغوغائية :

إذا كان الكتاب الأخضر قد حذّر من خطر الفوضى الموصل إلى

الديكتاتورية ، فهو قد حذّر أيضاً من خطر الغوغائية وبشكل قصدى واضح . ذلك أن الغوغائية هى غير الفوضى وأصعب علاجاً . فإذا كانت الفوضى هى الانحراف القصدى والمنظم عن القواعد والسلوك الطبيعى للإنسان، فإن الغوغائية هى الانحراف غير القصدى وغير المنظم عن هذه القواعد والسلوك. وسبب الغوغائية هو عدم الوعى.

إن الجماهير إذا لم تتسلح بالوعى سوف تسقط لقمة سائغة بأيدى الفوضويين. وهنا أهمية المؤتمرات الشعبية الأساسية التى من أحد مهامها الرئيسية تسليح الجماهير بالوعى الذى يمنعهم من الانجرار غوغائياً وراء الفوضويين . إن سلطة الجماهير على نفسها قادرة بوجود الوعى وغياب الغوغائية أن تحاصر الفوضى ورموزها وتجتثها من المجتمع . أما إذا غاب الوعى فلا يمكن التمييز بسهولة بين الفوضوى والغوغائى وعندها تصبح الديكتاتورية مطلباً إذ أنها المنقذ من الغوغائية والغوغائيين دون أن تكون الهدف المطلوب ، فالدكتاتورية ليست مطلباً جماهيراً وليست علاجاً طبيعياً وحقيقياً إلا إنها علاج مما هو أخطر منها أى الغوغائية .

الديماغوجية :

هى أسلوب فى الكلام والممارسة يهدف إلى تضليل الجماهير وخداعها . هذا الأسلوب تستعمله كل السلطات لتثبيت نفسها . كما تستعمله كل الفئات المختلفة من أحزاب وطوائف وقبائل للوصول إلى السلطة . وعندما تحكم الجماهير نفسها بنفسها ، فلا مجال للديما غوجية لأنها تفقد مبرر وجودها . فالديما غوجية وسيلة لاستمرار احتكار كل أنواع السلطات ووسيلة للوصول إلى هذه السلطات . أما الجماهير فهى ليست بحاجة لتوسل الديماغوجيين من أجل السلطة لأنها هى صاحبة الحق الشرعى فى استلامها .

الرفض

يعنى الرفض لغة، نبذ الأشياء وتركها. وهو بالمفهوم السياسى والفكرى معناه عدم القبول بأمر أو بآخر، إذ يعنى رفض كل ما ينتقص من حرية الإنسان، أو يحول دون مساعيه من أجل تحقيق سعادته.

والفكر الإنسانى من خلال ما يطرحه من إسهامات نظرية إضافة إلى تجربة الإنسان ذاته، حدد بوضوح ما يجب رفضه من خلال المبادىء التى يسعى إلى تحقيقها. فكل ما يتناقض مع حرية الإنسان، لا يمكن قبوله، لأنه يتعارض مع قيمة الإنسان ذاته. فإزالة الظلم ومقاومة الاستبداد، ونبذ الاستغلال، والتصدى لكافة أنماط الاغتصاب السياسى والاقتصادى والاغتراب الاجتماعى المفروضة على الإنسان، تعتبر ظلماً يجب رفضه ومقاومته لأنه يتناقض مع حرية الإنسان ويعيق تلبية حاجاته الأساسية.

إن الفكر الإنسانى عبر إسهامات كافة المفكرين الذين استوعبوا تجربة الإنسان ونضالاته من أجل الحرية والديموقراطية، يهدف إلى تحقيق وتأكيد إنسانية الإنسان وكرامته، ويرفض أى انتقاص من آدميته بتغييبه عن ممارسة حقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

إن التتبع الدقيق لإسهامات النظرية العالمية الثالثة، يكشف عن جملة من مواقف الرفض التى تتضمنها، وهذه المواقف غير محصورة فى مجال واحد، بل فى كافة المجالات التى لها علاقة مباشرة بإمكانية ممارسة الإنسان للسلوك الذى يضمن له التمتع بحريته.

فى المجال السياسى:

ترفض النظرية الجماهيرية المجالس النيابية، لأنها تعتبر تجمعاً غير شرعى لمن يعتبرون أنفسهم نواباً وممثلين عن الشعب. إذ إن المجالس النيابية تزييف للديمقراطية والتمثيل تدجيل. إن التمثيل الذى تتبناه

المجالس النيابية، هو تمثيل خادع ومضلل، ولا يتضمن أى إسهام لحل مشكلة الديمقراطية التى تعانى منها البشرية، وكانت سبباً فى كل الصراعات السياسية. إن الديمقراطية الحقة هى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه من خلال المؤتمرات الشعبية، لا من خلال ممثلين أو نواب. فالمجالس النيابية تصبح عائقاً أمام الشعوب لممارسة الديمقراطية، وهى بالتالى تصبح هدفاً من جملة الأهداف التى يجب أن يستأصلها النضال السياسى.

كما ترفض الأحزاب وتعددها، لأن الحزبية تنمية للروح الفئوية، وهى تعيد طرح موضوع الديموقراطية، بعد تجديد واجهتها ومظاهرها ولكنها، فى نهاية المطاف لا تعدو كونها حكم الجزء للكل، ووجود الأحزاب هو إجهاض للديموقراطية الصحيحة. إن القيمين على الحزب يسعون إلى نشر أفكارهم أو فرض تصوراتهم السياسية على الجماهير، ويستغلون الوضع ليعملوا على تحقيق مصالحهم الخاصة.

أما تعدد الأحزاب، فهو يزيد من تشرذم الجماهير وانقسامها وتفككها، وقد يصل الأمر أحياناً عندما تتصادم مصالح الأحزاب، إلى نشر الفوضى وتعميمها، عبر مواجهات فرعية يخوضها مؤيدو الأحزاب فيما بينهم. فقد يؤدى ذلك كله إلى تدمير حياة المجتمع اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.

كما إن رفض ائتلاف الأحزاب يقوم بأعتباره يمثل جزءاً من الشعب مهما بلغ نمو جماهيره، لأن الجماهير الغفيرة تبقى خارج الائتلاف. ولما كانت سيادة الشعب واحدة لا تتجزأ فإنه لا يمكن القبول بائتلاف حزبى يمثل جزءاً من سيادة الشعب.

رفض الاستفتاء لأنه أسلوب ناقص فى التعبير عن مواقف الإنسان بحرية تامة، لأن المطلوب منه عندئذ يختصر إلى الموافقة أو الرفض، أى أن يقول «نعم» أو «لا»، بينما تكون المسألة المطروحة للاستفتاء متشعبة وواسعة، وتحتمل تأويلات واجتهادات كثيرة. فالاستفتاءات شكل من

أشكال التدجيل على الديموقراطيـة، وطرحهـا يعتبر تغـطية لفشـل اتخاذ القرارات السياسية لصالح الجماهير، ولعجز الأنظمة السياسية عن حـل مشكل الديموقراطية. .

الشعب فى أى مجتمع من المجتمعات لا يتشكل من طبقة واحدة، ولا من قبيلة واحدة ولا من طائفة واحدة، إن كلًا منها يمثل جزءاً من المجتمع، ولذلك لا يمكن اعتبار النظام السياسى الذى يرعى مصالح الطبقة أو القبيلة أو الطائفة، نظاماً للجميع بل هو نظام الاقلية.

رفض أن تختص لجنة أو مجلس بوضع تشريع للمجتمع: حين تكلف لجنة أو مجلس بوضع تشريع خاص ليخضع له أفـراد المجتمع، فـإن المجتمعين سوف يضمنونه بما يخدم مصالحهم أو ما يرضى ميـولهم أو يحقق أهواءهم، سواء لأنهم فئويون أو لأنهم لا يلمون بصورة كافية، بكل جوانب المجتمع، فيكون تشريعهم هذا وضعياً، ويختلف من بلد إلى آخر رغم أن حرية الإنسان واحدة. والأجدى هو وحدة الشريعة، لأنها تعبر عن وحدة الإنسان ووحدة حريته، لذلك فالشريعة الطبيعية لأى مجتمع ـ هى الأفضل لأنها تتمثل بالعرف وبالدين، وكلاهما ثابت ولا يتغير، وكل تشريع آخر مخالف للشريعة الطبيعية يعتبر باطلًا ومرفوضاً ـ كما أنه غير ديمقراطى لأن فئة قليلة العدد هى التى وضعته.

فى المجال الاقتصادى:

رفض الربح الناتج عن بيع السلع والإنتاج للآخرين لأنه يعتبر سرقة لجزء من جهد العمال، حيث نجد أن أرباب العمل يقتطعون قسماً من قيمة العمل المنتج ويحتفظون به لأنفسهم، ولا يعطون العمال المنتجين سوى أجر لا يعادل قيمة إنتاجهم الحقيقى.

إن الفارق بين ثمن مبيع السلعة وبين كلفتها الذى يعتبره أرباب العمل والتجار ربحـاً شرعياً، هو استغلال لجهد العمال وسرقة لإنتاجهم.

رفض الأجرة: رغم أن كثيراً من المجتمعات التقليدية والأنظمة الاقتصادية السائدة فى العالم، قد أدخلت ضمن تشريعاتها الكثير من الاصلاحات التى تعطى العمال حق المشاركة فى الأرباح والإدارة وتحديد ساعات العمل وظروف الإنتاج وغيرها، فإن المشكل الاقتصادى ما زال مطروحاً رغم كل هذه الإصلاحات التلفيقية.

فالعمال ما زالوا مضطرين للعمل كأجراء، يتخلون عن إنتاجهم مقابل ما يتقاضونه من أجر، والفكر الإنسانى يرفض الأجر، ويعتبر أن القاعدة الصحيحة يجب أن تكون: إن الذى ينتج هو الذى يستهلك، وبالتالي يصبح المجتمع، مجتمع شركاء لا أجراء، تختفى فيه الأجرة ويصبح الجميع مساهمين بالإنتاج القومى.

رفض الايجار والإتجار: إن تلبية الحاجات الأساسية للإنسان من مأكل وملبس ومسكن وتعليم ومركوب، ينبغى أن تكون حرة من كل قيد، لأن تقييدها يطعن بحرية الإنسان نفسه، كما أن إعاقتها بأى شكل من الأشكال يلغى سعادة الإنسان، وكلا الأمرين الحرية والسعادة مصان فى ظل المجتمع الجماهيرى، لذلك فإن الايجار والاتجار كأسلوب وطريقة هى أمر مرفوض، لأنها بالإضافة إلى ذلك تتضمن استغلال الإنسان للإنسان، من خلال استغلال حاجته الملحة لتأمين مستلزماته.

رفض مهنة خدم المنازل: إن الخدمة فى المنازل هى مهنة لا تراعى فيها قواعد الشراكة فى المجتمع الجماهيرى، وخدم المنازل هم فى درجة تعتبر أدنى من تلك التى يحتلها الأجراء فى المنشآت والمؤسسات الاقتصادية، كما إن ظروف عملهم القاسية تجعلهم رقيق العصر الحديث. لهذه الأسباب يعتبر خدم المنازل هم أولى الناس بالانعتاق من العبودية وإن تحريرهم من هذه المهنة واجب يقع على عاتق المجتمع الجماهيرى.

فى المجال الاجتماعى:

رفض تخلى المرأة عن دورها الطبيعى فى الحياة: إن إعطاء دور

الحضانة دور الأم فى الاهتمام بالأطفال، هو بمثابة تفكيك للمجتمع البشرى، من خلال تخلى المرأة عن المهمات الملقاة على عاتقها، كعنصر من العناصر الهامة فى بنية هذا المجتمع. كما أن حرمان الأطفال من عاطفة الأمومة وتحويلهم إلى دور الحضانة، يحمل فى طياته كثيراً من الظلم، وفيه خروج عن القانون الطبيعى. فالطفل يجب أن تربيه أمه، وعلى المجتمع أن يوفر لها جميع الإمكانيات والظروف، لتتمكن من القيام بدورها الطبيعى كأنثى.

فى المجال المعرفى:

حين تكون المواد التعليمية غنية بالمعلومات، متنوعة المعارف، واسعة وآفاقها رحبة، فإنها تصنع متعلماً مطلعاً على مختلف أنواع المعارف، بينما تحمل المناهج الضيقة فى طياتها تعصباً للجهل، وتمنع الإنسان من الاختيار الحر، وتقف حائلاً دون إبداعه وتألقه.

وتلجأ بعض الدول إلى تحديد المواد والمعارف التى ينبغى تعلمها، وتجبر الطلاب على ذلك. فتساهم بأسلوبها هذا بممارسة التجهيل الإجبارى للمواطنين. إزاء هذا الواقع، لا بد من القيام بثورة ثقافية عالمية، تحرّر الإنسان من هذا الظلم والتعسف، ويكون هدفها توفير جميع أنواع المعارف وترك حرية الاختيار للجماهير.

التحول

التحول هو القطع فى الزمن التاريخى والزمن الاجتماعى . إنه يعنى انتقالاً سريعاً ومنظماً يؤدى إلى مجتمع جديد مختلف جذرياً . وبهذا المعنى تتوثق العلاقة بين الثورة والتحول .

إن كل ثورة هى تحول بالضرورة،ولكن كل تحول ليس ثورياً

بالضرورة. فمن الممكن أن يحدث تحول فى مجتمع معين دون أن ترافقه الثورة كما حصل هذا الأمر فى نموذج اليابان عنـد انتقالهـا من العهد الإقطاعى إلى مجتمعها الصناعى الجديد .

وإذا كان هذا هو تعريف التحول بشكل عام ، فإن التحول الذى يستمد مقوماته من النظرية الجماهيرية يدمج الثورة بالتحول ويدعو إلى تحقيق مشروع تكون الثورة فيه تحولاً والتحول ثورياً . ويكفى فى هذا المجال الاطلاع على المرتكزات الأساسية لنوع التحول الذى تدعو النظرية إليه كى يتم التحقق من جذرية وثورية التغيرات المطروحة :

إن المطروح هو تحول الجماهير من محكومة بواسطة أنظمة متصارعة غير ديموقراطية تحتكر السياسة وتعزل الشعب وتسلبه سيادته، إلى طريق الديموقراطية المباشرة وفق نظام عملى تتحقق فيه السلطة الشعبية بكيفية واحدة، هى المؤتمرات الشعبية التى تجمع كافة المـواطنين . وفى هذه المؤتمرات الشعبية تصعد لجان شعبية إدارية تدار بواسطتها جميع مرافق المجتمع . وتصير تلك اللجان الشعبية مسؤولة أمام المؤتمرات الشعبية الأساسية التى تملى عليها السياسة وتراقبها فى تنفيذهـا ، وبذا تصبـح الإدارة شعبية والرقابة شعبية وينتهى التعريف البالى للديمقراطية وهو رقابة الشعب على الحكومة ويحل محله التعريف الصحيح وهو : الديمقراطية هى رقابة الشعب على نفسه، فتتحول الجماهير من محكومة إلى حاكمـة وتتحول الدولة من دولة الفرد أو الطائفة أو الطبقة أو الحزب التى تكوِّن أدوات حكم دكتاتورية تحكم نيابة عن الشعب إلى دولة الجماهير تمارس فيها السياسة جماهيرياً عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية . المطروح أيضاً أن تتحول الجماهير من أجراء إلى شركاء فينتهى بذلك ظلم الأجرة وعبوديتها ويتحرر الإنسان وتتم العودة إلى القواعد الطبيعية التى حددت العلاقة قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات والتشريعات الوضعية كما يتم إنتاج اشتراكية طبيعية قائمـة على المساواة بين عناصـر الإنتاج الاقتصادى . ويعنى هذا النوع من التحولات أن يتحول العامل إلى منتج :

ويعود السبب فى ذلك إلى أن كلمة العمال أو الشغيلة أو الكادحين لم تعد حقيقة ، لأن العمال حسب التعريف التقليدى آخذون فى التغير كمياً وكيفياً وطبقة العمال فى تناقص مستمر يتناسب طردياً مع تطور الإنسان والعلم .

المطروح كذلك تحول الجيش النظامى التقليدى إلى واقع الشعب المسلح، فيزول احتكار السلاح السابق الذى كان يوضع لصالح الطبقة الحاكمة ويأتمر بأمرها وينفذ تعليماتها ويحافظ على سلطتها ويكون مصدر قوة وإرهاب وتهديد لحرية الجماهير .

إن التحول يعنى زوال الاحتكار وانتهاء استغلال الإنسان وسرقة جهده ورفع الضغوط السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية عنه وتحرره من قيود العلاقات الرجعية القديمة المدعومة بالقوانين الاستغلالية .

التحول يعنى انتقال المرأة من واقعها الاجتماعى الظالم الذى تعانيه، إلى وضع الحرية والمساواة فى ظل حياة إنسانية سعيدة ومتكافئة لجميع الأفراد. وهو يعنى أيضاً أن المعرفة حق طبيعى لكل إنسان ليس لأحد الحق فى حرمانه إياه إلا إذا ارتكب الإنسان نفسه من العمل ما يمنعه من ذلك.

باختصار التحول يعنى : لا فوارق بين أفراد المجتمع . . . لا استغلال . . لا تخلف . . لا احتكار وهذه هى صفات المجتمع الجماهيرى الذى يمتلك السلطة والثروة والسلاح .

الإدارة الشعبية

تعريف :

الإدارة تعنى مجموعة الأجهزة والأفراد والضوابط والعلاقات التى تؤمن تحقيق أهداف مشروع ما ، وهى تتضمن عملياً مجمل النشاطات فى إطار هذا المشروع .

ولكى تكون الإدارة فعّالة ينبغى أن يكون لها غرض أو هدف معين ، أجهزة تخطيط وتنفيذ ووسائل قانونية وفنية ومادية . إن توفر هذه العناصر وحسن استخدامها وتوظيفها لصالح المشروع بصورة ملائمة يؤدى إلى نجاح الإدارة والقيام بدورها . فإذا مورست هذه الإدارة فى مرفق عام كانت « إدارة عامة » وإذا مورست فى مشروع خاص سُميت « إدارة خاصة » .

وينظم القانون الإدارى العام ويكون مرجعاً للحكم على كل ما يتفرع عنها فى حين تخضع الإدارة الخاصة للقوانين العادية .

وتُعنى الإدارة بصورة عامة بالوسائل الفنية الكفيلة بزيادة الإنتاج مع اختصار الوقت والنفقات اللازمة له . كما تهتم بحسن التنظيم والتخطيط والتوجيه والإنجاز والتنسيق وتوفير التمويل والرقابة بما يحقق الأهداف المعلنة .

وقد أعطت النظرية الجماهيرية أبعاداً جديدة لمفهوم الإدارة فاعتبرت أولاً أن الإدارة لا تكون إلا إدارة شعبية . وأوجبت أن يقوم الشعب بنفسه بإصدار قراراته من خلال المؤتمرات الشعبية ويقوم بتنفيذها من خلال اللجان الشعبية .

معانى الإدارة الشعبية :

* إدارة الناس : أى جمع الإمكانات والطاقات المتنوعة من جسدية وذهنية وحسن توظيفها فى سبيل تحقيق الأهداف التى يرمى إليها المجتمع الجماهيرى والتى تولت المؤتمرات الشعبية صياغة الجوانب التى تركز عليها من حيث تأمين تلبية الحاجات العامة أو تحقيق الكفاءة القصوى فى الإنتاج .

* ـ بواسطة الناس : أى إنهم هم الذين يتخذون القرارات الأساسية المتعلقة بمختلف وجوه حياتهم وهم فى سبيل تحقيقها يرسمون خطط التنفيذ ويحددون أسلوب إدارتها ويصعدون اللجان الشعبية التى تقوم

بالتنفيذ اللازم للقرارات وتتولى عملياً مباشرة إدارة المرافق والمنشآت بما يتوافق مع الإطار العام الذى حددته المؤتمرات الشعبية لهذه اللجان .

* من أجل الناس : أى إن كل النشاطات التى تتم فى إطار الإدارة الشعبية إنما تتم لصالح الجماهير ومن أجل توفير الفرص لكى تتولى شؤونها بنفسها فى مختلف مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية دون أن تتعرض للاستغلال أو القمع .

فالإدارة الشعبية تعنى أن يدير الأفراد شؤونهم بأنفسهم، دون تدخل أو وصاية من أحد، كما تعنى القضاء على فرصة أية جهة لعرقلة مصالح الجماهير واستغلالها والتحكم بها واقتناص المناسبات لتحقيق أهدافها الخاصة .

الإدارة بواسطة « اللجان الشعبية » :

فى الأنظمة التقليدية تحدد الحكومة الأهداف التى تقرر أن تحققها وتكلف الإدارة والأجهزة التقليدية التابعة لها القيام بما يكفل لها تنفيذ سياستها .

أما فى المجتمع الجماهيرى فإن المؤتمرات الشعبية هى التى تحدد الأهداف وتتخذ القرارات وتصعد اللجان الشعبية لتنفيذها .

فاللجان الشعبية هى أداة تنفيذية غير منفصلة عن سلطة الشعب . ومن خلالها تتحقق وحدة السلطة والسيادة فى الشعب عبر المؤتمرات الشعبية . فالشعب هو الذى يصعِّد اللجان الشعبية المكلفة بتنفيذ قراراته ويضعها تحت إشرافه ورقابته فيحول بذلك دون أن تتحول هذه اللجان إلى سلطة مستقلة منافسة كما فى الاتجاه التقليدى وفقاً لمبدأ الفصل بين السلطات .

وتنفيذ القرارات يحتاج فى الغالب إلى أشخاص مختصين يفترض فيهم توافر القدرة الفنية والاختصاص المطلوب لتأمين نجاح التنفيذ . لذلك يتعين على أعضاء اللجان الشعبية أن يكونوا ذوى مؤهلات علمية مميزة

وأخلاق حميدة وخبرة عالية . إن تضافر هذه المواصفات يؤمن الشروط الملائمة للحصول على النتائج المرجوة . وهذه الصفات تدركها الجماهير بحسها العفوى وصدقها عند التصعيد لأعضاء اللجان الشعبية .

يصف المفكر القذافى اللجان الشعبية بأنها « أداة التسلط الشعبى على الجهاز الوظيفى الذى يجب أن يسخّر بالكامل لخدمة الجماهير » .

الرقابة على عمل اللجان الشعبية :

إن القول بعدم انفصال الأدوات التنفيذية عن الجماهير ينبغى ألّا يقود إلى ظن خاطىء بأن تترك اللجان الشعبية وأعمالها لا يقيدها قيد أو يضبطها ضابط لأنها متوحدة بالجماهير ، بل على العكس تماماً تخضع اللجان الشعبية إلى نوعين من الرقابة:

* رقابة المؤتمرات الشعبية التى يناط بها متابعة عمل اللجان الشعبية، فإذا تبين للمؤتمر الشعبى الأساسى أن اللجنة الشعبية مقصرة فى جانب من الجوانب ، ينعقد المؤتمر الشعبى للبلدية المكوّن من أمانات المؤتمرات الشعبية الأساسية ، ويشكل مؤتمر البلدية هيئة قضائية تمثّل أمامها اللجنة الشعبية لمساءلتها، ويحوّل حكمها بالإدانة أو بالبراءة إلى المؤتمرات الشعبية الأساسية الواقفة فى نطاقها اللجنة الشعبية موضوع المحاكمة، لتصدر المؤتمرات الشعبية القرار المناسب سواء بالتثبيت أو بإسقاط أمين اللجنة أو أحد أعضائها أو اللجنة كلها وتصعد عندئذٍ لجنة شعبية أخرى بدلاً عنها .

* رقابة اللجان الثورية التى تسعى إلى تحريض الجماهير وتنمية الوعى عندها ، ومساعدتها على كشف الانحرافات لكى تعتاد على المبادرة إلى تصحيح تقصير اللجان الشعبية أو انحرافها فتتولى مصيرها بنفسها .

الادارة الشعبية فى المواقع الإنتاجية :

يعتبر مفهوم الإدارة الشعبية إسهاماً إبداعياً لإيجاد الحلول المناسبة

للمشكلات الناجمة عن تنظيم علاقات العمل بين الناس وإنتاجيتهم مع تجنب عدم وقوع المنتجين تحت السيطرة أو الاستغلال. ويتمثل هذا الإسهام بما يلى :

* على مستوى التنظيم : قدمت الإدارة الشعبية حلاً جذرياً للمشكلة المتمثلة بفرض القرارات من القمة على القاعدة . فهى لا تملك قمة ولا قاعدة بالمفهوم التقليدى بل هناك لجنة شعبية تقوم بأداء الوظائف والمهام التى تحددها لها القاعدة العريضة للمنشأة أى المنتجون بعدما يصعدوا أعضاءها من بينهم ، ويقوم المؤتمر الإنتاجى بالرقابة المستمرة والدقيقة على عمل اللجنة الشعبية .

* على مستوى الدوافع : فى ظل الإدارة الشعبية لا ضرورة لدفع الشريك لزيادة إنتاجه لأنه يعمل لنفسه، فكلما زاد إنتاجه ارتفع العائد له. وليس هناك من دافع أعظم لزيادة الإنتاج من كون الإنسان يعمل لينتج لنفسه ويساهم فى الوقت نفسه فى اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون المنشأة التى هو شريك فيها مع بقية زملائه المنتجين .

* على مستوى البطالة : لا توجد بطالة فى ظل الإدارة الشعبية سواء كانت مؤقتة أم دائمة. كما لا يوجد فصل المنتج عن العمل بل هناك مساءلة ومحاسبة عادلتان من قبل القاعدة العريضة للمنتجين فى المنشأة لكل منتج يتهاون فى عمله أو يهمله أو يقوم بما يخل بالقواعد العامة .

* على المستوى الإنتاجى والربح : ترفض النظرية العالمية الثالثة أن يكون تحقيق الربح هو المحرك الأساسى للعملية الإنتاجية كما فى الأنظمة الاقتصادية السائدة فى العالم، وتؤكد على أن هدف النشاط الاقتصادى هو تحقيق إشباع الحاجات، أما الإدارة الشعبية ، فهى الوسيلة التى يكيف بها المنتجون أنفسهم داخل الوحدة الإنتاجية ، كى تنظم علاقاتهم وتحدد أدوارهم وفق ما يقرونه فى المؤتمر الإنتاجى .

* على مستوى الملكية: الملكية فى المجتمع الجماهيرى هى ملكية

عامة، وملكية اشتراكية وملكية وفردية. فالفرد له ملكيته الخاصة المقدسة وهى ملكيته لوسائل إشباع حاجاته من مـأكل وملبس ومسكن ومـركوب ومعـاش ووسائل إنتاج هذه الحاجات.

وبمقارنة مع الأنظمة الاقتصادية التقليدية نجد أن الملكية فى النظام الرأسمالى تكون مركزة فى يد فئة قليلة العدد من أصحاب الثروة الذين يسعون لتحقيق أقصى المنافع لهم بجميع الوسائل بما فيها الاستغلال. ونتيجة لملكيتهم يتولون حق الإدارة ويمارسونها بأنفسهم وتصبح مصدر سلطتهم، ويعملون على احتـواء المنتج والتقليـل من دوره فى عمليـة الإنتاج.

أما فى النظام الماركسى فإن الدولة هى التى تملك وسائل الإنتاج أى أن وسائل إشباع الحاجات تكون بيد الحكومة فتتحكم بها، ونتيجة لذلك فهى تملك سلطة اتخاذ القرار الإدارى.

أما على مستوى الأسعار، فتحدد الأسعار فى ظل الإدارة الشعبية تبعاً للتكلفة دون سماح بهامش للربح مهمـا كان صغيـراً. أما فى النـظام الرأسمالى فيتحدد السعر طبقاً لقوى العرض والطلب بما يتيح تحقيق ربح كاف للمنظم.

وفى ظل النظام الماركسى فإن جهاز الأسعار يتحكم بالأسعار ويضمّنها العديد من العناصر كالتكلفة الفعلية ومعدل الربح والاعتبـارات القوميـة والاجتماعية وغيرها.

الرجعية والتقدمية

إن القـوى التى تواجه العامل القومى كمحرك للتاريخ الإنسانى هى قوى رجعية، أى أن الرجعية تشمل كل القوى التى تحاول معارضة الحركات

التاريخية الجماهيرية الساعية إلى تطبيق الشريعة الطبيعية القائمة على العرف والدين، وإلى تحقيق السلطة الشعبية بالمؤتمرات الشعبية الأساسية، وتحقيق مبدأ شركاء لا أجراء.

إن الحزبية، الطبقية، الطائفية، القبلية من حيث هى أسلوب سياسى يطمح ويعمل لاحتكار السلطة هى قوى رجعية معادية للحرية وبالتالى معادية للتقدم وللجماهير. الرجعى هو من يتصدى للجماهير بطرق مخادعة . . .

من الملاحظ أن مختلف هذه التحديدات تنطلق من محتوى معين، قد يكون العامل القومى أو العرف والدين أو الشريعة الطبيعية للمجتمع، وتعتبره المقياس الفصل للتمييز بين الرجعية وما عداها.

إن الهدف الرئيسى من هذا التوجه هو تمييز كافة التحديدات «الرجعية» لمصطلح الرجعية:

عندما يُكتفى بالقول إن الرجعية هى مصدر صناعى من مادة الفعل رجع يرجع رجوعاً ورجعى بمعنى الرجوع إلى الوراء أو الميل للأفكار القديمة وعدم تقبل الجديد فى الفكر والعمل.

وعندما يكتفى أيضاً بالقول إن الرجعية هى القوى المضادة للتقدم والتطور العلمى كما هى القوى المتخلفة التى تقضى على الحيوية الفكرية وتحافظ على الركود العلمى.

عندما يكتفى بقول ذلك يكون التعريف خاضعاً للتأويل وصالحاً للاستخدام من قبل المجتمع الاستغلالى نفسه الذى يمنحه والحالة هذه محتوى خاصاً يرتكز عليه فى مواجهته لكل القوى الطامحة الى تغيير الأنظمة المنحرفة. وبهذا المعنى، يطلق تعبير القوى الرجعية فى تلك الأنظمة على كل من يدعو لاعتبار العرف والدين شريعة اجتماعية طبيعية أو على كل من يحبذ القواعد الأخلاقية الصحيحة والمحتوى الأصيل للأسرة.

إذن، ولمواجهة كافة احتمالات استخدام المصطلح من القوى الرجعية ذاتها، يبقى التعريف التالى صحيحاً وصالحاً للاستخدام: القوى الرجعية هى القوى المضادة التى تحاول تعطيل حركة التاريخ، وهى الوسط المناسب لتشويه الثورة وتشويه سلطة الشعب وهى التى تتصدى على الدوام للجماهير بطرق مخادعة.

وإذا كان التوجه السابق فى تحديد القوى الرجعية قد حمل هم القضاء على المحتوى التبريرى للمصطلح وحرص على محتواه الجماهيرى الثورى، فإن تحديد مصطلح «التقدمية» ينبغى أن يتخذ الوجهة ذاتها لا أن يُكتفى بالقول إن التقدمية تفيد التعبير عن «طريقة فى التفكير وأسلوب فى العمل وعن عدم الجمود والركود وعن تحطيم الحجاب الذى يفصل بين الإنسان والحقيقة . .».

من ناحية أخرى، وللمبررات ذاتها التى وردت فى معالجة مصطلح الرجعية، ينبغى التركيز على المقياس الفصل فى تحديد التقدمية المتمثل بالنظرة المتميزة للفلسفة الجماهيرية بالنسبة لهذه القضية:

تعنى التقدمية فى الفلسفة الجماهيرية امتلاك الجماهير الشعبية للسلطة وممارستها من خلال المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية دون أن تكون محتكرة من قبل طرف واحد فرد أو جماعة أو حزب أو طائفة أو قبيلة . .

كما تعنى التقدمية أن تمتلك الجماهير لثروتها ومواردها وتقسم بينهم بالتساوى وتصبح الجماهير شركاء لا أجراء فى الثروة.

والتقدمية هى أن تحمل الجماهير السلاح للدفاع عن الوطن والثروة والأمن الداخلى والخارجى وحماية المنجزات الحضارية التى تتحقق بفعل التفاعل الجماهيرى.

والتقدميون هم الذين يدافعون من أجل السلطة الشعبية وإرساء الديمقراطية المباشرة بواسطة اللجان الشعبية والمؤتمرات الشعبية.

إن الشعب المسلح والأمن الشعبى وحرية التعليم والمعرفة وحرية المرأة كلها مفاهيم تقدمية.. والاشتراكية الطبيعية التى يصبح فى ظلها الجميع شركاء لا أجراء فى الثروة والسلطة والسلاح مفهوم تقدمى أيضاً.

الشيوعية

منذ أن ظهر مصطلح الشيوعية بمعناه الجديد إلى الوجود عام 1840 كان عرضة للأخذ والرد، واتخذ معانى متنوعة اختلفت باختلاف المحتوى الذى أعطى له. وقد تفاوتت هذه المحتويات ما بين اعتبار الشيوعية عقيدة صاغها بعض الاشتراكيين الطوباويين الذين دعوا إلى إزالة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والاستهلاك وما بين الشيوعية كتنظيم اجتماعى اقتصادى يشكل محطة وصول ينتهى معها الصراع الطبقى، والشيوعية كمؤشر على كافة البلدان المنتمية عقائدياً إلى الماركسية.

ولإزالة أى لبس يمكن أن ينشأ، سوف تتم معالجة كل معنى من هذه المعانى على حدة.

الشيوعية الطوباوية:

ما إن أخذ المجتمع الإقطاعى يتفكك وينهار حتى بدأت تتبلور عند الحركات الشعبية الرئيسية مطالب ذات طابع شيوعى: تحقيق المساواة الاجتماعية والعدالة الاقتصادية. وقد هيمنت الأفكار الدينية على كتابات تلك الفترة واعتُبِر تحقيق المطالب المرفوعة كفيلاً بتحقيق ملكوت السماء على الأرض. ويمكن الإشارة فى هذا المجال إلى مؤلَّفَىْ «الطوباوية» للإنجليزى توماس مور (1516) و«مدينة الشمس» للإيطالى كامبانيلا (1623).

وبدءاً من القرن الثامن عشر نمت النظريات الشيوعية فى فرنسا كالفطر لأن الانتقال إلى النظام الرأسمالى فيها واجهته عقبات كثيرة تطلَّب القضاء

عليها وإزالتها لجوء البورجوازية إلى الحركات الشعبية وطلب مساندتها. وقد أدى الانخراط الشعبى فى المعارك السياسية إلى تجسيد أكبر للمطامح الشيوعية فنشأ تقليد فكرى فرنسى دفع ماركس نفسه إلى اعتبار بابوف (Babeuf) الذى قاد حركة 1796 رائداً للشيوعية الحديثة.

وخلال النصف الأول من القرن التاسع عشر تضافرت عوامل متعددة لتأمين أساس مادى أكثر صلابة ترتكز عليه الأفكار الشيوعية. وحتى عام 1848 لم يكن المصطلح دقيقاً بما فيه الكفاية وكان يشير بغموض إلى تيارات فكرية يجمعها قاسم مشترك نظرى واحد هو السعى إلى إقامة مجتمع الاستهلاك الجماعى للسلع وتوقع الدور الثورى المستقبلى للطبقة العاملة. وإذا كانت هذه الأفكار غير بعيدة عن الواقع إلا أن التحليلات الاقتصادية التى اعتمدتها تلك التيارات حالت دون تفلتها من المثالية والطوباوية.

ويعتبر (بلانكى Blanqui) الرمز الأول للشيوعية الفرنسية. وحتى عام 1848 كانت الأفكار الشيوعية قد نجحت فى اختراق الوعى الشعبى الفرنسى ولكن المواجهة العنيفة (للبلانكية) من قبل السلطات الحاكمة حملت الهزيمة الساحقة إلى مجمل تيارات تلك الفترة الشيوعية.

الماركسية والشيوعية:

عام 1847 قام ماركس وأنجلز بصياغة البيان الشيوعى. ومنذ هذا التاريخ اختفت كل التيارات الفكرية الشيوعية السابقة وساد الدمج الواضح والتطابق الكلى بين تعبيرى الماركسية والشيوعية. ولم يعد هذا المصطلح يشير إلى السمة الطوباوية للأفكار السياسية وانخرط فى نظرية تطمح إلى الكشف عن قوانين التطور الاجتماعى وترسم معالم المجتمع الشيوعى البديل الناشىء حتماً عن تفكك الرأسمالية.

فى إطار هذه النظرة التاريخية يشير مصطلح الشيوعية إلى التنظيم

الاجتماعى والاقتصادى الذى يشكل المرحلة النهائية من مراحل الصراع الطبقى والذى يتخذ السمة البنيوية التالية:

إنه مجتمع بلا طبقات، تكون فيه جميع وسائل الإنتاج ملكاً للشعب بأسره وحيث تسود المساواة الاجتماعية الكاملة التامة، جنباً إلى جنب مع التطور المتناسق للبشر، تنمو القوى المنتجة بفضل نجاحات العلم والتقنية الجديدة على الدوام.. حيث يتحقق المبدأ ـ من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته ـ والمجتمع الشيوعى يمر بمرحلتين من التطور: المرحلة الأولى هى الاشتراكية والمرحلة الثانية هى الشيوعية. وتنمو المرحلة الثانية من المرحلة الأولى، وهما تمثلان مرحلتين لدرجة تطور أسلوب الإنتاج وتختلفان عن بعضهما بدرجة النضوج. إن الأساس الاقتصادى لكلا المرحلتين هو الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج. لقد قامت الاشتراكية على القاعدة المادية والتقنية التى أوجدتها الرأسمالية وتنمو الشيوعية على قاعدتها المادية والتقنية التى تم بناؤها خلال مرحلة الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية. للنظام الماركسى مبدأ أساسى يقول: ـ (من كل حسب مقدرته، ولكل حسب عمله. إن الأشكال المختلفة للملكية الاجتماعية، تندمج بالتدريج فى ملكية شيوعية موحدة، وتضمحل الفوارق بين طبقتى العمال والفلاحين والفوارق الأساسية بين المدينة والريف، بين العمل الفكرى والجسدى، ويجرى التقسيم على أسس الشيوعية ويصبح العمل الضرورة الحياتية الأولى. وفى الشيوعية ستكون العلاقات الإنتاجية والاجتماعية فى وحدة جدلية مع مستوى قوى الإنتاج وسيطرأ تطور فى جميع النواحى على أهم جزء فى القوى المنتجة ألا هو الإنسان.

الشيوعية فى الوقت الراهن:

فى الأنظمة الرأسمالية الحاضرة يسود الخلط بين الشيوعية من حيث كونها مرحلة من مراحل التطور البشرى فى نظر الماركسيين والماركسية كنظرية تستوحى منها الأحزاب الشيوعية عقيدتها واستراتيجيتها.

وتتجسم مفاعيل هذا الخلط على المستوى الفكرى إذا عرفنا أن منظومة البلدان الاشتراكية ذاتها ما تزال دون المرحلة الشيوعية وتقتصر بمطامحها على بناء المجتمع الاشتراكى الماركسى فقط.

نقد الشيوعية:

باعتقاد المنظرين الماركسيين يستحيل تحقيق العدل والحرية فى المجتمع إلا بالعمل الثورى المرفق بالرفض والثورة أى بصراع الطبقات. غير أن نظرية الحرية وتفتح الإمكانات البشرية هذه تحولت إلى نظرية «رسمية» انحدرت معها الشيوعية من الثورة إلى تبرير التعسف فى استخدام السلطة والتحكم باسم مصلحة الدولة. وهكذا ابتعدت الماركسية عن الطريق ذاته الذى رسمته بنفسها للوصول إلى الشيوعية كمرحلة تتحقق فيها المساواة التامة وتغيب الدولة كشكل سلطوى. وأفضل مثال يمكن اتخاذه فى هذا المجال، إعلان ستالين فى أواخر حياته ما حرفيته: «قال أنجلز إن الدولة ستضمحل وتزول بعد انتصار الثورة. وقد تذرع «رهبان» حزبنا بهذا القول ليطالبوا بعد انتصار ثورتنا باتخاذ التدابير السريعة اللازمة لإزالة الدولة وحل أجهزتها والاستغناء عن جيش دائم لها. غير أن دراسة الأوضاع العالمية الراهنة حدت بالماركسيين إلى اتخاذ تدابير معاكسة. فنظراً لكونها لم تنتصر إلا فى بلد واحد ولكون الرأسمالية المسيطرة فى جميع البلدان الأخرى دائبة على تطويقنا، كان لزاماً على البلد الذى انتصرت فيه الثورة أن يقوّى الدولة بجميع الوسائل لا أن يضعفها».

إن ما يثير الاستغراب فى هذا النص هو الربط بين مركزية الدولة المطلقة وضرورات تقوية وسائل الدفاع. إن ستالين يحمل ضرورة تقوية أجهزة الدفاع ووسائله ما قام به من توسيع لصلاحيات الأجهزة الادارية الداخلية. فهو يخلط عن قصد بين الحقل الإدارى والحقول والميادين الأخرى من اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية وقانونية أى تلك التى تتولى أمر توزيع الحاجيات الاستهلاكية.

وإذا كان ستالين، بسبب حداثة الثورة آنذاك، بحاجة ماسة إلى شروحات تبرر قيامه بتضخيم هيمنة الدولة وتوسيع أجهزتها وأدواتها فإن الأنظمة الماركسية فى الوقت الراهن لم تعد تطرح المشكلة فى الأصل ولم يعد الأفراد يطرحون التساؤلات السابقة حول هذه القضية لأنهم بالكاد يعيشون هموم تأمين حاجاتهم اليومية وقد غابت عن ذهنهم تماماً فكرة المجتمع الشيوعى بمحتواه الذى تم تحديده قبل قليل.

الكفاح

الكفاح وسيلة ، عملية فى الأساس ، تهدف إلى تحقيق غاية محددة . وهى أسلوب نضالى للمقاومة من الممكن أن تقوم به فئة محددة تعتبر نفسها مغلوبة ، ومن الممكن أيضاً أن تقوم به الجماهير ضد جميع أشكال الظلم والاستعباد والقهر ، هادفة لضرب كل المعوقات التى تعترض طريقها نحو الحرية .

وقد تأخذ هذه الوسيلة أشكالاً متعددة ، كلها تحت اسم الكفاح ، تتدرج من مجرد الاحتجاج البسيط وصولاً إلى الكفاح المسلح ومروراً بكل أشكال التظاهر والإضراب والاعتصام والانقلاب والانتفاضة .

وكل أسلوب كفاحى من هذه الأساليب هو الابن الشرعى لمرحلته من جهة ، والابن الشرعى لميدانه من جهة ثانية . إن الكفاح من أجل الحرية هو الكفاح العام والشامل الذى يهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان عبر إقامة الجماهيريات مكان الجمهوريات، حيث السلطة والثروة والسلاح ملك الجماهير مباشرة . ولكن هذا الأسلوب الكفاحى العام ، لا يمكن أن يمارس عمليا إذا لم يترافق مع تحضيرات كفاحية محددة وهادفة لتحقيق غايات مرحلته:

أ - فى المجال الاقتصادى:

إن القاعدة الاقتصادية للمجتمع ترتكز على عرق العمال وجهدهم لأن هذا الجهد هو الذى يخلق الانتاج الذى يكفى للاستهلاك أساساً ، ويتطور ليصبح قادراً على التصدير مستقبلا .

على هذا الأساس ، يصبح من مصلحة السلطات التقليدية أن تستغل العمال إلى أقصى حد ممكن عبر الاستيلاء على ناتج جهدهم ، حيث لا يصلهم من هذا الناتج إلا ما يكفى ضمن الحدود الدنيا التى تسمح لهم بالاستمرار فى العمل . أما فائض هذا الجهد فيذهب إلى جيوب وخزائن أرباب العمل سواء كانوا أفراداً ، أم شركات أم مؤسسات أخرى .

وعندما يبدأ العمال فى التململ نتيجة هذا الظلم الواقع عليهم يبادر أرباب العمل إلى رفع نسبة أجور عمالهم ولو قليلاً ، لامتصاص النقمة التى تعتمل فى صدورهم . . . وتستمر هذه الدورة من النضالات الكفاحية للعمال ، حيث نراهم فترة بعد فترة ينتفضون سلمياً أو حتى بالعنف لتحسين شروط عملهم ، ويرضخ عادة أرباب العمل لذلك ويرفعون من نسبة الأجور وهكذا دواليك .

إن هذا النوع من الكفاح يتدرج تحت اسم الكفاح من أجل تحسين شروط العمل . ولكن لا بد أن يأتى الوقت الذى يدرك العمال فيه سر العلاقة الظالمة التى تربطهم بأرباب العمل ، هذا السر مرتبط بنوع العلاقة وليس بكمّها . إن مقولة « شركاء لا أجراء » هى التى يجب أن يتوجه نضال العمال وجهتها. إذ أن فى القضاء على علاقة الأجرة بين العامل ورب العمل، وفى بناء علاقة الشراكة يكمن الحل النهائى والجذرى لظلم العامل.أما الكفاح من أجل تحسين شروط العمل ، فإنه لن يغير شيئاً من واقع الحال الذى يعيشه العامل ، بحيث يبقى ضمن حياة الحد الأدنى الذى يسمح له بالاستمرار فى الإنتاج .

2 ـ في المجال السياسي:

يتجه الكفاح نحو القضاء على كافة الأشكال الاصطناعية المحتكرة للسلطة، ونعنى بالأشكال الاصطناعية فى السلطة، كل من يحاول استلامها غير الجماهير مباشرة فالفرد أو القبيلة أو الطائفة أو الطبقة أو الحزب، كلها أشكال اصطناعية عندما تحاول استلام السلطة السياسية.

إن أحد الأهداف الذى يجب أن يتوجه إليه الكفاح الجماهيرى، هو الكفاح المانع لأى شكل من الأشكال الاصطناعية بأن تصل إلى امتلاك السلطة فمبدأ « لا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل » يعنى بالتحديد وجوب الكفاح من أجل أن تستلم الجماهير السلطة مباشرة ودون نيابة من أى الأشكال الاصطناعية للسلطة . لأن الجماهير تعانى من ظلم هذه الأشكال التى تدعى زيفاً الوصاية والتمثيل عن هذه الجماهير ، فالحزب الذى يحكم باسم الطبقة مثلاً يتحول تلقائياً إلى بديل عن الطبقة ويستمر فى التحول حتى يصبح خليفة للطبقة المعادية لطبقته عبر حيازته تدريجياً لامتيازات تلك الطبقة . وبالتالى فإن الكفاح سوف يبقى مستمراً حتى تصل الجماهير إلى سلطتها وتحكم نفسها بنفسها دون نيابة اصطناعية عنها .

3 ـ من أجل الثورة:

عندما تصل كل قطاعات الجماهير إلى مأزقها الفعلى غير قادرة على التكيف مع السلطة التقليدية القائمة ، فلا بديل عندها عن الكفاح من أجل تفجير الثورة الشعبية الشاملة . فعندما تبدأ أدوات الحكم الديكتاتورية بممارسة أشكال الاضطهاد كافة على شعوبها كل فى قطاعه المحدد ، حيث يتم هذا الاضطهاد وتحت راية وشعار الديمقراطية . وحيث نرى العمال يعانون من ظلم أرباب العمل باستيلائهم على كامل إنتاج العمال نظير أجر قل أو كثر لا يكاد يسد رمق العيش فى الحالتين . وحيث نرى الطلاب يعانون من وجود قوانين تعليمية جائرة تفرض عليهم بالنهاية تعلّم ما لا يرغبون فى تعلمه خضوعاً لسوق العمل البورجوازية التقليدى . وحيث نرى المزارعين تُحتكر منتوجاتهم ويضيع جهدهم بين أيدى السماسرة الخ . .

عندما تصل الأمور إلى هذه الدرجة من الضغط ، فلا بديل عن الكفاح من أجل تفجير الثورة الشعبية الشاملة، التي تلغى تلك القوانين الجائرة وتقضى على أشكال التفرقة والتمايز الاجتماعى ، وتبنى بالمقابل الجماهيريات الشعبية حيث تؤول فيها السلطة والثروة والسلاح للجماهير مباشرة. إن هذا النوع من الكفاح يصبح أمراً واجب الوجود وعملاً مشروعاً لا بد منه لرفع الظلم.

الكتاب الأخضر

الكتاب الأخضر يحمل الأمل بلونه الذى يعكس مضمونه ـ ربيع البشرية وشباب العالم الجديد . فهذا الكتاب يحمل الحلول الجذرية العلمية والعملية لكل المشاكل التى عانت وتعانى منها البشرية فى حياتها حتى اليوم، سواء أكان ذلك على الصعيد السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى . وبالتالى فهو النتيجة الحتمية لفشل كل الجهود السابقة التى قام بها الإنسان على مر العصور، من أجل تحقيق الحرية والسعادة فى الحياة ، وهو محصلة العلاقة الجدلية لكل المعطيات والأطروحات المتناقضة السائدة فى العالم . وبالتالى فهو ليس النتاج الفكرى لفرد من الناس، بل هو النتاج الفكرى لكل الناس، والمحصلة الجدلية لصراعات البشرية السابقة ومعاناتها فى كفاحها المرير من أجل عالم الحرية والعدالة والسعادة . وبشىء من التفصيل فهو يقدم الحلول للمشاكل التى يعانى منها الناس، سواء أكان ذلك على المستوى الفردى أو العائلى أو القومى أو الأممى ، بما فى ذلك مسألة الأقليات ، وفى الوقت نفسه على كل الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية . . . ذلك أن الجهد العلمى فى هذا الكتاب تركز على استخلاص النتائج العملية واستنباط القوانين العلمية من المخاض التاريخى الطويل للبشرية منذ البداية حتى اليوم .

هذا وينبغى الإشارة إلى أن الأفكار الواردة فى هذا الكتاب لصيقة بالحياة مستمـدة من صميمها . بمعنى أنهـا مستمدة من المعـطيات المـوجـودة والبديهيات المتوفرة فى حياة الانسان عبر الزمن .-وقد جمعت لتؤخذ بعين الاعتبار فى حل كل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى ما زالت تعانى منها البشرية، فى ظل النظريات التقليدية الباليـة ـ نظريـات العسف والاستغلال المبنية على أساس علاقات الظلم شكلاً ومضموناً .

هذا كما أنه لا يقتصر على فئة معينة من البشر فى مكان معين من سـطح الكرة الأرضيـة ، بل يصلح لكـل المجتمعات فى كـل الأمكنـة والأزمنة . فهو يختـزل الجغرافيـا والتاريخ فى طـرحه الحلول السيـاسية والاقتصادية والاجتماعية . فهو إذن فى مصلحة العالم أجمع ، إذ يرسم معالم الطريق وينير سبل الخلاص والانعتاق النهائى للبشرية من كافة القيود السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تغلها ، إذ يحررها ويأخذ بيدها لبناء المجتمع الجماهيرى الجديد ، حيث السلطة والثروة والسلاح بيد الجماهير نفسها . وبالتالى فهذا الكتاب هو بمثابة «دليل عمل» لكل شعوب العالم لتحقيق مجتمعها الجديد ـ المجتمع الجماهيرى، حيث السعادة والحريـة والعدالة .

مضمون الكتاب الأخضر :

الكتاب الأخضر يشكل العطاء الحضارى الجديد فى القرن العشرين ، فى ثلاثة فصول تتضمن الحلول الجذرية لمختلف المشاكل الحياتية التى تعانى منها البشرية .

يعالج الفصل الأول مشكلة الديمقـراطية ـ «سلطة الشعب»، ويعـالج الفصل الثانى ، المشكل الاقتصادى «الاشتراكية»، أما الفصل الثـالث فيهتم بـالركن الاجتمـاعى طارحـاً الحلول العلمية المستمـدة من طبيعة الإنسان ومن تجاربه ومعاناته .

الفصل الأول :

يتناول الفصل الأول مشكلة الديمقراطية ، حيث يقدم الحل النهائى لمشكلة أداة الحكم . كما يرسم الطريق الصحيح أمام الشعوب للانتقال من عصور الديكتاتوريات إلى عصر الديمقراطية المباشرة ، من خلال المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية ، التى تشكل الوسيلة الوحيدة للديمقراطية المباشرة « ليس لسلطة الشعب إلا وجه واحد ولا يمكن تحقيق السلطة الشعبية إلا بكيفية واحدة ، وهى المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية . فلا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية ، واللجان فى كل مكان » .

إن الكتاب الأخضر فى إطار تحليله لظاهرة انحراف السلطة عن طبيعتها ، يتناول الواقع السياسى للمجتمعات الإنسانية بمختلف مظاهره وأشكاله وأساليبه ، من المجالس النيابية والأحزاب . . . والطبقات والاستفتاء والشريعة وكل ما يشكل فى واقع الحال أداة للحكم .

كما أنه عالج المشكل السياسى ووجد الحل الجذرى له ، معتمداً على تحليل ظاهرة انحراف السلطة عن طبيعتها ، موضحاً العلاقة القائمة فى ظل الأنظمة السياسية في العالم بين الحاكم والمحكوم ، حيث تعطى السلطة السياسية لأداة حكم معينة هى فرد أو جماعة أو طبقة وتسلب من الشعب ـ صاحبها الحقيقى . وهنا يتضح الفصل بين أداة الحكم وبين الشعب، فالتمثيل النيابى بواسطة نظام الانتخابات والمجالس النيابية هو الوجه المزيف للديمقراطية فى واقع الحال .

ومن خلال القراءة المعمقة التحليلية للكتاب الأخضر ، تتضح الحقائق التالية :

أولاً ـ إن النظم السياسية التقليدية حل تلفيقى لمشكل الديمقراطية .

ثانياً ـ إن المجالس النيابية أصبحت أداة لسلب السلطة الشعبية واحتكارها لنفسها .

ثالثاً ـ إن الصراع السياسى فى الانتخابات ، يسفر عن فوز أداة حكم وصلت للمجلس النيابى بأصوات أقلية نتيجة توزع أصوات الناخبين وبالتالى لا تتمتع بثقة كل الشعب .

رابعاً ـ إن أداة الحكم التى تفوز فى الانتخابات لا تمثل فى الحقيقة سوى أقلية ـ جزء من الشعب ـ فى حين أن سيادة الشعب لا تتجزأ .

خامساً ـ إن عملية الصراع على السلطة عملية مستمرة ودائمة الفعل ، حيث تستخدم كل الأساليب المشروعة وغير المشروعة . فالغاية تبرر الوسيلة هنا للأقلية المحتكرة للسلطة ـ سلطة الشعب ـ الذى لا تمثله .

سادساً ـ إن تعدد الأحزاب والائتلافات الحزبية، إنما هو بقصد ذر الرماد فى العيون، إذ يؤدى إلى نفس النتيجة ألا وهى فوز أداة حكم فرد أو جماعة، وهزيمة الشعب بكامله .

سابعاً ـ إن الحزب الواحد الذى يحكم باسم الطبقة يتحول مع الزمن وبشكل تلقائى إلى بديل عنها .

ثامناً ـ إن الصراع السياسى يؤدى إلى تشويه العلاقات الاجتماعية . ذلك أن أداة الحكم تتكون بسبب اجتماعى، وتتحول بأسلوب سياسى لتحقيق رؤيتها وأهدافها ومصالحها . والمثال على ذلك نجاح طائفة أو قبيلة أو طبقة ما فى السيطرة على الحكم واحتكاره وسحقها لبقية الطوائف أو القبائل أو الطبقات . وهنا يبدأ الاحتكام لمنطق القوة .

وبناءً عليه فالكتاب الأخضر بطرحه ظاهرة انحراف السلطة عن طبيعتها وتحليلها قدم لنا الدليل العملى والمنطقى على فساد أنظمة الحكم التقليدية وأسباب فسادها . ليقدم بعد ذلك الحل الجذرى لمعالجة هذا الانحراف والفساد ، ألا وهو ضرورة أن تكون السلطة بيد الشعب ، السلطة بكاملها بيد الشعب. بالإضافة إلى استحالة تجزئة سيادة الشعب وإلا حدث التناقض بين أداة الحكم والشعب . وبالتالى إما أن يكون الشعب فى

السلطة وإما أن يكون غيره . وعندئذ لا تتحقق الديمقراطية الصحيحة . وبناء عليه فالقاعدة السليمة للديمقراطية الصحيحة هى « لا نيابة عن الشعب » . وهذه القاعدة تقضى على كافة أشكال الصراع السياسى ، وتضع الشعب فى مكانه الطبيعى . وبالتالى فقضية معالجة انحراف السلطة لا يكتب لها النجاح إلا بتحطيم أدوات احتكار السلطة، وفى الوقت نفسه إيجاد أداة حكم ليست طائفة ولا طبقة ولا حزب ولا قبيلة ، أداة حكم هى الشعب بكامله ـ بمؤتمراته الشعبية ولجانه الشعبية ـ يحكم نفسه بنفسه ويراقب نفسه بنفسه.

الفصل الثانى :

وهو يتناول المشكل الاقتصادى الذى يعالج بشكل جذرى « الاشتراكية » . فالواقع أن البشرية ما زالت تعانى من احتكار الثروة ، الأمر الذى يؤدى للصراع المادى ويشكل سبباً من أسباب انحراف المجتمعات عن مجراها الإنسانى الطبيعى .

والاشتراكية هنا تشكل نظاماً اقتصادياً جماهيرياً يشكل الدعم الأساسى للنظام السياسى الجديد ، القائم على سلطة الشعب ويكمله . بمعنى آخر النظام الاقتصادى الجماهيرى الجديد والمتمثل بالاشتراكية بجعله الثروة ملكاً للشعب ، يعطى المضمون الحقيقى والملموس الذى يشكل القاعدة الاقتصادية للنظام السياسى، حيث السلطة بيد الشعب والثروة هى الأخرى بيد الشعب . وكل فرد له نفس الحق ونفس النصيب من الثروة المشتركة ، لغرض الانتفاع بها ـ من أجل إشباع الحاجات المادية والمعنوية. كما أنه ينبغى الإشارة هنا إلى انتفاء الاستغلال من أحد ما للآخرين، وبطريقة ديمقراطية وعادلة .

إن تحقيق الاشتراكية ـ الحل الجذرى للمشكل الاقتصادى ، يتطلب القضاء على أسباب الصراع الكامنة فى العلاقات الظالمة والمجسدة بنظام الأجرة ، المعمول به فى كل الأنظمة الاقتصادية القائمة . فالحقيقة أن

جوهر المشكلة الاقتصادية، ليست مشكلة موارد محدودة الكمية تقابلها حاجات إنسانية متعددة متنوعة ، إنما هى فى الواقع مشكلة علاقات اقتصادية بين «الإنسان» والأشياء المادية (الموارد) من جهة ، والإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه من جهة أخرى. فالإنسان فى تعاطيه مع الأشياء المادية فيما حوله يعمل ساعياً لتحقيق ما يجول فى نفسه من أهداف تتمثل فى إشباع الحاجات المادية والمعنوية التى يحتاج إليها، ولتحقيق ذلك يستخدم الأشياء، إما استخداماً مباشراً أو يحولها إلى أشياء أخرى تصبح صالحة لإشباع حاجاته ، أي إنه يقوم بعملية الإنتاج . وهذه العملية ـ الإنتاج تتم إما بالشكل الإفرادى ، بمعنى من قبل الإنسان بمفرده وإما بتعاونه مع غيره من بنى الإنسان .

فلحل المشكل الاقتصادى حلاً جذرياً صحيحاً ، لا بد من الأخذ بالعلاقات الاقتصادية الإنسانية بشكل مباشر . وبناءً عليه فالكتاب الأخضر يبحث فى الشروط الاقتصادية التى بإمكانها أن تجعل العلاقات الاقتصادية منسجمة مع طبيعة الأشياء والقواعد الطبيعية. ذلك أن الوضع الاقتصادى ليس ببعيد عن الوضع السليم الذى ينسجم وطبيعة الأشياء إلا إذا ما ابتعد عن القواعد الطبيعية. لذلك فالعودة بالوضع الاقتصادى إلى القواعد الطبيعية يحقق الحل الجذرى للمشكل الاقتصادى ، بمعنى يؤدى إلى الاشتراكية الطبيعية القائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج الاقتصادى ، فتتحقق المساواة فى الإنتاج والاستهلاك. أما ظهور العلاقات الظالمة فقد بدأ مع الخروج على القواعد الطبيعية .

كما أن الحل الجذرى والنهائى للمشكل الاقتصادى يكون فى إلغاء الأجرة وتحرير الإنسان من عبوديتها والعودة إلى القواعد الطبيعية . هذه القواعد الطبيعية التى حدّدت العلاقات الاقتصادية قبل ظهور الطبقات والحكومات بمختلف أشكالها وتشريعاتها الوضعية وأنتجت اشتراكية طبيعية .

فتعرية خروج المجتمع على القواعد الطبيعية ، وبالتالى انحراف

العلاقات السائدة فيه عن مجراها الطبيعي فى الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك هو الخطوة الأولى ، أما الخطوة الثانية فهى التصحيح الذى يكون بالعودة إلى العلاقات الاشتراكية الطبيعية ، وذلك بعد القضاء على علاقات العسف والظلم والاستغلال التى أنتجتها النظم الاصطناعية .

ونظام الأجرة الذى هو من أهم خصائص الأنظمة الاقتصادية القائمة فى عالمنا، يجرد العامل من حقه ويدفعه للدخول فى المساومة مع أرباب العمل فى النظام الرأسمالى ، وذلك بسبب العلاقة غير المتكافئة فيما بين الطرفين . فالواقع أن العامل يأخذ أقل من حقه فى النظام الرأسمالى . وهنا يظهر الاستغلال ويصبح العامل غير قادر على إشباع حاجاته . وكل محاولات حل مشكلة هذه العلاقة ـ الأجرة ـ فيما بين العمال وأرباب العمل ، لم تحقق شيئاً ، بل دُعمت لصالح أرباب العمل، بنظام الملكية القائم فى النظام الرأسمالى، والذى يجرد العمال من حقوقهم الطبيعية فى إدارة النشاط الاقتصادى واستخدام وسائل الإنتاج وموارد الإنتاج والمشاركة بثمرة هذا النشاط ـ الإنتاج . والواقع أن نظام الملكية ما يزال فى النظام الرأسمالى حكراً على أقلية هم أرباب العمل ، يتحكمون عبر هذا الاحتكار بكل النشاط الاقتصادى ومعظم ثمراته، أى الإنتاج.

أما فى النظام الاشتراكى الماركسى فمشاركة العمال فى النشاط الاقتصادى جزئية ونسبية، وكذلك الأمر فى ثمرة هذا النشاط ـ الإنتاج .

أما فيما يتعلق بالملكية فنجد أنها انتقلت من أيدى الرأسماليين إلى أيدى الحكومة . وهنا بقيت مشكلة الملكية قائمة، وذلك أن المشكل الحقيقى يكمن فى الإنتاج نفسه وفى حق العامل فيه وليس فى تحديد مقدار الأجر الذى يتعاطاه العامل مقابل الإنتاج .

والكتاب الأخضر يعتبر الثروة الاجتماعية حق لجميع أفراد المجتمع ، ويعتبر حق كل فرد من أفراد المجتمع ثابتاً فى هذه الثروة، ذلك أن العودة لأصل الثروة تثبت أنها منبثقة من الأرض . والأرض كانت قبل الإنسان

وستبقى من بعده . لم تكن قبل الإنسان ملكاً لأحـد . كما أن وجـود الإنسان عارض فى هذه الأرض . من هنا لم يكن للإنسان سوى الانتفاع بها، على اعتبار أنها ثابتة أزلية، وانتفاع الإنسان منها ووجوده فوقها مرحلى عرضى ، ما خلا تغيره مع الزمن بأخيه الإنسان . وعليه فالأرض ليست ملكاً لأحد وحق الانتفاع بها ثروة للمجتمع، وهو حق مكفول لجميع أفراده، فهم متساوون فى هذا الحق . وهذه هى الاشتراكية الطبيعية ، حيث لا يحق لأى فرد من أفراد المجتمع أن يأخذ من ثروة المجتمع أكثر مما يحتاج إليه، ولا أن يدّخر ما يزيد عن حاجاته . فالادخار الزائد عن الحاجة هو حاجة إنسان آخر فى ثروة المجتمع . أما ما تبقى بعد إشباع حاجات جميع أفراد المجتمع فهو الثروة الاجتماعية التى لا تعتبر ملكاً لأحد، وهى حق للجميع ينتفعون بها عند الحاجة والضرورة .

والكتاب الأخضر يرى ضرورة تحرير حاجات الإنسان، بمعنى أن الحاجات للفرد هى ملك له، هى ملكيته المقدّسة، مثل المعاش والمركوب الخاص والمسكن والملبس والطعام .

أما فيما يعود للنشاط الاقتصادى ، فى المجتمع الاشتراكى فإنه يقوم وفقاً للقواعد الطبيعية، ذلك أنه نشاط إنتاجى لغرض إشباع الحاجات المادية ويجب أن يكون بعيداً كل البعد عن مظاهر الاستغلال . فالإنسان فى هذا المجتمع الاشتراكى عليه أن يعمل ، إما لنفسه لتأمين حاجاته المادية ، أو أن يعمل فى مؤسسة اشتراكية ويكون شريكاً فى إنتاجها ، أو أن يعمل فى الخدمة العامة ، بمعنى أن يقدم خدمة عامة للمجتمع الذى يؤمن له حاجاته المادية . وبالتالى فالملكية فى هذا المجتمع الاشتراكى إما خاصّة مقدّسة أو اشتراكية أو عامة .

ويمكن تلخيص الحل الجذرى والنهائى للمشاكل الاقتصادية بالنقاط التالية .

أولاً ـ يجب أن تكون السلطة القيّمة على الملكية والمحتكرة لها هى

سلطة كل الناس ، أى سلطة الشعب نفسه ، وأن تكون فى الوقت نفسه ثروة المجتمع حقاً لكل أفراد هذا المجتمع .

ثانياً - يجب أن تستخدم ثروة المجتمع لتلبية الحاجات المادية لكل أفراده، وهنا لكل فرد حق الانتفاع بما تخصصه له جماهير الشعب ؛ حسب المجال الذى يختاره ويتناسب مع مقدرته كإنسان للمشاركة فى الحياة فى مجتمعه .

ثالثاً - يجب الاهتمام بما هو حق للفرد باعتباره أحد عناصر الإنتاج الأساسية والتى بدونها لا يكون انتاجاً . كما أن القاعدة الطبيعية هى أن لكل عنصر من عناصر الإنتاج حقه في الإنتاج. والقاعدة السليمة هى (أن الذى ينتج هو الذى يستهلك) من أجل إشباع حاجاته، وبالطبع فالحل الوحيد الذى ينسجم وهذه القاعدة هو القضاء على نظام الأجرة وإحلال نظام المشاركة فى الإنتاج محله، بمعنى « شركاء لا أجراء » .

الفصل الثالث :

وهو يتناول بنية المجتمع والمشاكل الاجتماعية المختلفة التى تتأتى عن العلاقات الظالمة فيه ، كما يوضح الحلول المناسبة لها . وفي هذا الإطار يتناول حركة التاريخ والأسرة والقبيلة والأمة وموضوعات الفئات المضطهدة كالمرأة والطفل والأقليات وكذلك التعليم والفنون والرياضة ، وسوف نستعرضها فيما يلى :

إن التاريخ يفسر بالعوامل الاجتماعية . فالعامل الاجتماعى هو أساس حركة التاريخ ولا يوجد ما ينافسه أحياناً إلا العامل الدينى

إذن فالعامل الاجتماعى هو أساس حركة التاريخ ، وهذا يشكل قاعدة طبيعية وتاريخية ، لأن العامل الاجتماعى أقوى من كل العوامل الأخرى بشكل عام، كونه الأقوى والأساس. فالعامل الاجتماعى عامل «قومى» والعامل القومى « اجتماعى » « والقومية » عامل وحدة كل جماعة وأساس

بقاء الأمم . ولذلك فإن تجاهل هذا العامل الاساس أو الاصطدام به يفسد حياة الجماعة . وبناءً عليه يجب أن يكون التكوين السياسى متطابقاً مع التكوين الاجتماعى ، كى يدوم ولا يتغير . ولذلك فالقاعدة السليمة هى أن لكل قوم دين ، والشذوذ هو خلاف ذلك ، وهذه القاعدة، هى قاعـدة طبيعية. وإذا ما وجد خلاف لها فهو الشذوذ عن هذه القاعدة . إنما هذا الشذوذ يؤدى إلى واقع اجتماعى غير سليم ، بمعنى أنه يسبب النزاعات داخل الجماعة القومية الواحدة . فالعامل الدينى هو فى الواقع العـامل الوحيد المنافس للعامل القومى . هذا وعندما لا يكون للجماعة القومية الواحدة دين واحد يتفقون عليه، يسرى إليها التقسيم من جراء الاختلاف الدينى . وتتجلى قوة العامل الدينى فى مقدرته على توحيد جماعات من قوميات مختلفة . ومع ذلك فالعامل الاجتماعى القومى يبقى ، فى نهاية المطاف ، أقوى من العامل الدينى ، إذا ما اصطدم ، به هذا الأخير . لكن بما أن العامـل الدينى يمكن أن يكـون عامـلاً من عوامـل وحدة الجماعة ، فالانسجام الطبيعى مع القاعدة الطبيعية ، «لكل قوم دين»، من الضروريات من أجل استقرار الجماعات وتقدمها ونمائها .

الأسرة :

كما ان هذا الفصل يحدد علاقة الأسرة بالفرد على اعتبار أنها «مهده ونشأته ومظلته » . كما أن الإنسانية تتجسد بالفرد والأسرة وليس بالدولة إذ إن « الإنسانية لا تعرف ما يسمى بالدولة » . فالدولة هى نظام سياسى واقتصادى اصطناعى وأحياناً عسكرى ، لا علاقة للإنسانية به ولا دخل لها فيه . بالإضافة إلى ذلك فأى وضع أو ظرف أو إجراء يؤدى إلى بعثرة لأسرة واضمحلالها وضياعها هو وضع غير إنساني وغير طبيعى ، بل هو ظرف تعسفي ، وهو تماماً مثل أى عمل أو ظرف أو إجراء يؤدى إلى قتل النبتة أو بعثرة فروعها أو إتلاف أزهارها أو أوراقها أو ذبولها .

أما بالنسبة للقبيلة ، فهى الأسرة بعد أن كبرت نتيجة التوالد . . . إذ إن القبيلة هى أسـرة كبيرة . والأمـة هى القبيلة بعد أن كبـرت نتيجـة

التوالد . . . إذن الأمة هى قبيلة كبيرة . والعالم هو الأمة بعد أن تشعبت إلى أمم نتيجة التكاثر . . . إذن العالم هو أمة كبيرة . وهذا التسلسل فى القربى الإنسانية مع الإشارة إلى نتائجه فى العلاقات والواجبات الاجتماعية والترابط الاجتماعى ، وكذلك فى التماسك والوحدة والالفة والمحبة . وكل ذلك أقوى على مستوى الأسرة منه على مستوى القبيلة وأقوى على مستوى القبيلة منه على مستوى الأمة وأقوى على مستوى الأمة منه على مستوى العالم .

أما فيما يعود للبناء الاجتماعى وكذلك البناء السياسى ، فرغماً عن أهمية كل منها للفرد ، يبقى البناء الاجتماعى هو الأهم ، على اعتبار أن البناء السياسى ما هو إلا الانعكاس لهذا البناء الاجتماعى من أجل تدعيمه وتقويته والحفاظ عليه . وهذا هو الوضع الطبيعى والمقبول من الفرد والمناسب له، ذلك أن البناء الاجتماعى هو البناء الطبيعى الذى تعرف عليه الإنسان ومنه اكتسب صفته الاجتماعية، وبالتالى فهو نتيجة تلقائية وطبيعية لوجود الأفراد معاً.

أما بالنسبة للمرأة والرجل فهما متساويان إنسانياً بداهة . وإن التفريق بينهما هو ظلم صارخ ليس له مبرر، إلا أن ذلك لا يتحقق إلا بثورة ثقافية تحطم المفاهيم المغلوطة والعلاقات الظالمة بحق المرأة ، والتى كرستها علاقات العسف والاستغلال . فالفروقات بين المرأة والرجل ، هى فروقات طبيعية ونفسانية . وهذه الفروقات يجب أن تحترم ، بشرط أن لا تظلم المرأة على حساب هذه الفروقات . فيجب أن تترك للمرأة حرية اختيار العمل الذى يتناسب مع طبيعة أنوثتها كامرأة . وكذلك حرية كل إنسان بقبول من يريد ورفض من لا يريد بالنسبة لموضوع الزواج ، فمن حق المرأة القبول والرفض بكل حرية مثلها مثل الرجل تماماً .

أما بالنسبة للطفل فلا تصلح له وتناسبه وتليق بكرامته الإنسانية إلا الأمومة الطبيعية ، بمعنى أن الطفل يجب أن تربيه أمه ، وينشأ فى أسرة فيها أمومة وأبوة وأخوة.

هذه أمثلة لا غير مما تضمنه الكتـاب الأخضر الـذى يشكل الأمـل للمحرومين والمستغلين إذ يفسر الحياة وينبثق من قلبها ، مبشـراً بعصر الجماهيريات ، داعياً إلى قيام ثورة ثقافية تهز أسس البناءات السيـاسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة فى مجتمع اليوم ، وتقيم على أنقاضها نسقاً جديداً للحياة ينسجم وطبيعة الإنسان .

القسم الثانى

مفاهيم اقتصادية

الأجــر

فى اللغـة الأجر هـو المكافـأة عن الجهد المبـذول ، وفى المجـال الاقتصادى أيضاً الأجر هو عائد أو دخل العمل. ويرتكز نـظام الاجرة بشكل عام، إلى أن الأجير هو الذى يأتى دخله بشكل أساسى من الأجر، والذى يساهم بعمله فى عملية الإنتاج، ولا يملك وسائل الإنتاج، وليس له حرية التصرف بها.

أشكال الأجر:

يأخذ الأجر أشكالاً متعددة تختلف باختلاف الوضعية التى يكون عليها الأجير. فهنالك الأجر الذى يقوم على اعتبار الأجير مجرد عارض لعمله، فيعطى إما على أساس الوحدة الزمنية: الساعـة، اليوم، الأسبـوع، أو الشهر، أو على أساس عدد الوحدات المنتجة، أو على أساس المكافأة التى تجمع بين الشكلين السابقين معاً.

وهناك الأجر الذى يرتكز إلى نتيجة العمل فى وحدة الإنتاج ككل، ويتغير بتغيرها، فيكون الأجر على شكل حصة ثابتة فى الأرباح دون رأس المال.

وهنالك الأجر الذى يأخذ بعين الاعتبار الوضع الاجتماعى للأجير، فيكون على شكل تقديمات اجتماعية متنوعة، من تعويضات عائلية إلى ضمان صحى، إلى ضمان للشيخوخة تحقق الحد الأدنى من المعيشة.

وفى جميع الأحوال يجب التمييز بين الأجر الاسمى الذى هو عبارة عن كمية معينة من النقود، والأجر الحقيقى أو الفعلى الذى هو القوة الشرائية لهذه الكمية من النقود، فقد يحدث أن يرتفع الأجر اسمياً دون أن يقابل هذا الارتفاع ارتفاع فى القوة الشرائية، لا بل قد تنخفض هذه القوة الشرائية وهذا ما يحصل فى حالات التضخم المالى.

تحديد الأجر:

فى بداية النظام الرأسمالى (مرحلة الرأسمالية التنافسية)، كان تحديد الأجور يخضع لعملية العرض والطلب التلقائية على اليد العاملة. لكن عرض اليد العاملة فى تلك المرحلة كان يفوق بكثير الطلب عليها نتيجة لوجود ما سمى بـ«جيش العاطلين الاحتياطى»، المتكون من الموجات الكثيفة للنزوح الريفى، الناتج بدوره عن التحولات العميقة التى شهدتها الزراعة. إن جيش العاطلين هذا كان يبقى الأجور دائماً على مستوى منخفض هو مستوى الكفاف.

فعند ريكاردو يبقى الأجر بمستوى الحد الأدنى اللازم لمعيشة العامل (نفقة إنتاج العمل) دون زيادة أو نقصان. وعند الحدّيين لايمكن للأجر أن يتجاوز الإنتاجية الحدية للعمل. أما عند ماركس فيتحدد الأجر بكمية العمل اللازمة اجتماعياً لإنتاج وسائل المعيشة الضرورية لاستمرار العامل على قيد الحياة. أى إن الأجر هو فى الواقع قيمة قوة العمل، فى حين أن قيمة ناتج العمل المبذول فعلياً من قبل العامل، والتى يستولى عليها رب

العمل تفوق قيمة قوة عمله. وعلى هذا الأساس يكون العامل من الوجهة الماركسية موضوعاً للاستغلال من قبل رب العمل، والاستغلال يتمثل بفائض القيمة الذى هو الفرق بين قيمة العمل المبذول (قيمة ناتج العمل) وقيمة قوة العمل (الأجر).

مهما اختلفت النظريات فى تحديد الأجور فإن انخفاض مستوى الأجور فى النظام الرأسمالى هو حقيقة واقعة، وإن المستوى المتدنى للأجور كان من العوامل الرئيسية فى قيام الأزمات بنوعيها الاقتصادى (أزمات تصريف الإنتاج) والاجتماعى (الاضطرابات والانتفاضات الشعبية). هذه الأزمات التى أدت إلى التحول الكبير الذى عرفته الرأسمالية، من رأسمالية تنافسية إلى رأسمالية احتكارية أمبريالية.

فى هذا الطور من الرأسمالية، لم يعد تحديد الأجر خاضعاً لعملية العرض والطلب التلقائية الخالية من أية ضوابط. ولم يعد نتيجة لميزان قوى بين الأجير كفرد أعزل فى مواجهة رب عمل، وما يمثله من قوة اقتصادية واجتماعية، لأن العمال أخذوا ينتظمون فى نقابات اعتقدوا أنها ستدافع عن حقوقهم. والدولة أخذت تتحول عن دورها المحايد فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية، لتصبح بسياساتها (التدخلية) الأداة الرئيسية لتسكين الأزمات وتحجيمها. وهكذا لم يعد الأجر فقط ثمناً لقوة العمل المعروضة فى السوق، وإنما أصبح ينظر إليه كدخل للعامل له وظيفة اجتماعية. وعلى هذا الأساس جاءت قوانين الحد الأدنى للأجور، والسلم المتحرك للأجور الخ. . .

مع حصول العمال على هذه المكاسب، بالإضافة إلى العديد من الضمانات الاجتماعية، تصاحبت هذه المرحلة من الرأسمالية مع ارتفاع فعلى فى القوة الشرائية للأجور. لكن ذلك ما كان ليحصل لولا ازدياد استغلال البلدان الرأسمالية الصناعية لثروات بلدان أخرى، إذ إن ارتفاع أجور العمال فى البلدان الرأسمالية المتقدمة، ما هو فى الواقع سوى نتيجة لانخفاض الأجور فى بلدان أخرى متأخرة فى النمو من جهة، ولانخفاض

أجور العمال المهجّرين إلى البلدان الرأسمالية الصناعية من جهة ثانية. ومع هذا فلا يمكننا أن نقول إن الأجور فى البلدان الرأسمالية تبقى دائماً بمنأى عن أى خطر يهددها، على العكس فإن الأزمات التى تحدث فى هذه البلدان بين الحين والآخر أصبحت تعكس ما هو أشد خطورة من انخفاض الأجور، وهو ارتفاع معدلات البطالة.

الأجر فى نظام التخطيط المركزى (رأسمالية الدولة):

مع إدخال الحوافز المادية لتنشيط الإنتاج، أصبحت الأمور فى النظام الماركسى تأخذ تقريباً الأشكال نفسها التى تأخذها فى النظام الرأسمالى. أما تحديد الأجور فيتم فى إطار التخطيط المركزى الشامل للاقتصاد. فالخطة بعد تحديد كميات وأسعار السلع الاستهلاكية المنوى إنتاجها، تعمد إلى تحديد حجم الأجور التى يجب أن توزع، بحيث تمتص الكميات المنتجة. ونتيجة لانحسار الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فى حدود ضيقة، فإن حجم الأجور يعادل تقريباً حجم المداخيل الموزعة. بعد ذلك يجرى توزيع الأجور على مختلف القطاعات الإنتاجية وداخل كل قطاع على مختلف الفئات الوظيفية والمهنية. وتجدر الإشارة بهذا الخصوص إلى أن الفروقات فى مستويات الأجور لا تزال فى هذه البلدان مرتفعة، سواء بين القطاعات أم بين الفئات الوظيفية فى القطاع الواحد، علاوة على أنها لا تزال تمثل الحد الأدنى لمستوى المعيشة، أى حد الكفاف الذى يضمن البقاء على قيد الحياة.

شركاء لا أجراء:

بالرغم من المكاسب التى حصل عليها الأجراء فى النظم الاقتصادية المختلفة، والتحسن فى أوضاعهم المعيشية، فإن الشكل الاقتصادى بالنسبة للأجراء لم يحل وبقى كما هو. فالأجير مهما ارتفع أجره يبقى أقرب منه إلى العبد. فهو «عبد مؤقت وعبوديته قائمة بقيام عمله مقابل أجر من صاحب العمل» وذلك بغض النظر عن الوضع القانونى لصاحب

العمل، فرداً كان أم شركة أم حكومة. وهكذا فإن التحولات التى جرت على أوضاع الأجراء هى من قبيل الإجراءات التلفيقية والإصلاحية، فى حين إن الحل الجذرى للمشكلة لا يمكن أن يكون إلا على أساس القاعدة الطبيعية التى يتم بموجبها حصول المنتجين على كامـل إنتاجهم، ودون الاضطرار للتنازل عن أى جزء منه مهما كان ضئيلاً. وهذه القاعدة لا يمكن أن تقوم إلا بتحول الأجير إلى شريك، يأخذ حصته من الإنتاج وليس أجراً من أحد.

البورجوازية

يرتبط تعبير البورجوازية فى الوقت الحاضر بالملكِية عامة وهو لا يقف ، كما كان الحال عليه فى الماضى ، عند حدود ملكية وسائل الإنتاج فقط ، فـالبورجـوازي هو الـرجل المـرفَّه الغنى الـذى يُكدِّس الأمـوال والممتلكات . وبهذا المعنى أصبح المصطلح يشير إلى نمط حياة خاص أكثر من إشارته إلى طبقة بعينها .

كذلك الأمر ، يشكل هذا المصطلح نقطة تقاطع يلتقى عندها نوعان من الدراسات : تحليلات لنمط اشتغال النظام الرأسمالي تحت تأثير الصراع الطبقى بين البورجوازية والبروليتاريا، وتحليلات لسمات البورجوازية على مستوى السلوك والتصرفات والاتجاهات النفسية .

أصل الكلمة :

قبل أن تبدأ البورجوازية بالتشكل كطبقة اجتماعية كان تعبير البورجوازى يطلق على من يقطن القصور الفخمة أو الابراج شبه العاجية (bourgs) الذى أمّن المقر السكنى لمن يريد الابتعاد عن سلطة الإقطاعى، ويكون فى الوقت نفسه يمارس حرفة معينة أو يتخذ من التجارة عملاً له.

البورجوازية كطبقة اجتماعية :

فى القرن الثامن عشر كانت البورجوازية قد أنجزت تنظيم نفسها اقتصادياً وسياسياً وإيديولوجياً، ووعت تميُّزَها وديناميتها كطبقة تملك وسائل الإنتاج . وإلى جانب تراكم رؤوس الأموال السابق لديها، اعتمدت البورجوازية الاكتشافات العلمية والتطور التقنى ركيزة أساسية لقيامها باستثمارات صناعية ضخمة وتمويل بناء «المصانع الكبيرة» ودخول الآلة الى الزراعة وتطوير شبكات النقل ووسائله. وقد رافق إنجاز سيطرتها الاقتصادية استيعابها ومشاركتها التدريجية للسلطة السياسية القائمة، لأن الملكية لم تكن حتى ذلك التاريخ تعترف لها بحصة توازى دورها الاقتصادى.

ولم يطلّ عام 1830 حتى كانت البورجوازية تسيطر سيطرة مطلقة على السياسة الفرنسية والإنجليزية، فقدمت الليبرالية أيديولوجية رسمية لها وبنت مقولاتها الاقتصادية حول نظريات آدم سميث وريكاردو وجان باتيست ساى .

وبعدما كانت البورجوازية قد اصطدمت بمصالح الإقطاع والأرستقراطية من النبلاء والكهنوت وشجعت العمال على الوقوف ضد تحالف الرجعية هذا ، عادت إلى الاصطدام مع البروليتاريا ذاتها واتخذ الصراع شكل طبقة ضد طبقة .

الشخصية البورجوازية الأساسية :

بعد تحديده البورجوازية كطبقة تملك وسائل الإنتاج فى المجتمع الصناعى الرأسمالى، يصف ماركس الشخصية الأساسية للبورجوازى بتعابير وأفكار تفتش عن خصوصيتها وتجدها فى سلسلة متتابعة من التناقضات على مستوى السلوك بين ما هو مُعلَن وما هو مُستَتَر :

الشخصية البورجوازية مخادعة . وهنا يكمن المظهر النفسى لحقيقتها المجتمعية ، فهى تُقَدِّس الزواج فى العلن وترتكب المعاصى الأخلاقية فى

السر ، تُمجِّد الحق فى الملكية وتَحرم الآخرين مُلكِيَّتهم ، تتكلم عن ضرورة بناء الأسرة وتهدمها متى شاءت .

تتميز الشخصية البورجوازية بالبخل الشديد ، وهى تعيش حالة تناقض صارخ بين الرغبة فى تكديس المزيد من الأموال وضرورة العيش الفخم وعرض الثروات فى العلن كى تحصل على القروض المصرفية لاستثماراتها . وقد وَجَدَت البورجوازية الحل لهذا التناقض فى اعتبار فخامة العيش جزءاً من تكاليف الإنتاج بشكل أم بآخر .

لا تعرف الشخصية البورجوازية التمتع الحقيقى بالأشياء ، لأنها ترى فيها على الدوام قيمة تبادلية .

البورجوازية فى القرن العشرين :

لقد أدى الارتفاع العام للمداخيل ومستويات المعيشة فى الأنظمة الرأسمالية إلى نشوء طبقة وسطى تملك إمكانيات استهلاكية كبيرة نسبياً كانت حتى بداية القرن الحالى خاصة بالبورجوازية التقليدية .

إضافة إلى ذلك وبسبب ارتفاع درجة تركز وتمركز الرساميل ، ظهر الفصل الواضح بين وظائف الملكية ووظائف الإدارة ، فتبلورت فئات اجتماعية متميزة تمثلت بالكادرات والأطر الإدارية والاقتصادية العليا .

وعلى صعيد ممارسة الدولة لمهماتها ظهرت شرائح بيروقراطية يمكن مقارنتها بالبورجوازية على مستوى الممارسة المجتمعية اليومية .

وهكذا تعددت الشرائح الميسورة والمستفيدة فى آن من نمط اشتغال النظام الرأسمالى . وما تعبير تَبَرْجُز الطبقة العاملة سوى إشارة بسيطة إلى هذا الواقع .

لم تعد البورجوازية فى الوقت الحالى إذن تشير إلى طبقة معينة بالمعنى التقليدى للكلمة بل أصبحت تقترب بمعانيها شيئاً فشيئاً من التعبير

عن نمط معيشى لفئة تملك قدرة استهلاكية كبيرة، اكتسبتها عن طـريق تكديس ثروات استحوذت عليها نتيجة استغلال جهـد الكادحين الـذين اضطروا للإنتاج لحساب الغير ليعيشوا .

البطـالـة

من هو العاطل عن العمل:

يحدد التعريف الإحصائى العالمى ثلاثة شروط لاعتبار الإنسان عاطلاً عن العمل: ألا يكون لديه عملاً ـ أن يكون فى صدد البحث عن عمل مقابل أجر ـ أن يكون جاهزاً وحاضراً للالتحاق بالعمل.

إن هذا التحديد يجعلنا نميز بين ثلاثة أصناف من العاطلين عن العمل: الذين فقدوا عملاً ويبحثون عن عمل آخر ـ الذين يبحثون عن عمل لأول مرة وهم الشباب عادة ـ الذين يريدون الدخول من جديد إلى سوق العمل بعد فترة غياب قد تطول وقد تقصر.

حسب هذا التعريف، تتشكل البطالة من احتياط معين جاهز على الفور للالتحاق بالعمل.

خطورة الظاهرة:

لماذا تشكل البطالة هماً دائماً لأنظمة الدول المتقدمة والمتخلفة على حد سواء، على تبـاين انتماءاتهـا الأيديـولوجيـة؟ ولماذا يتسم التحـرك لمواجهتها بطابع الإلحاح الشديد والأولوية المطلقة؟

* لكونها من المؤشرات غير الصحية التى تبين عجز النظام الاقتصادى.

* لكونها تطرح مشكلة اجتماعية إنسانية تتمثل بآلاف العاطلين عن

العمل الذين قد يتحولون فى كل لحظة إلى أعمال الشغب والإضرابات والمظاهرات.

* لكونها تعكس هدراً كبيراً فى الطاقات البشرية، يقلص من إمكانيات زيادة إنتاجية الأمة ويخفّض من مستوى دخلها القومى.

وإذا كانت هذه الظاهرة مطروحة بإلحاح شديد، فإن المفارقة التى ينبغى التفتيش عن فهم لها، هى فشل مختلف أنواع السياسات والخطط الرامية إلى معالجتها والقضاء عليها. وهو ما يؤكد لنا فشل الأنظمة الاقتصادية التى تنتج هذه السياسات، والخطط الفاشلة فى معالجة هذه المشكلة الجوهرية.

أسباب الظاهرة:

أوّل ما تجدر الإشارة إليه، الطابع البنيوى لا الظرفى لهذه الظاهرة. والمقصود بتعبير «البنيوى» هنا، ارتباط وجود البطالة بتركيب اجتماعى يكون السبب فى إبرازها إلى العلن. وعلى هذا الأساس لا بدّ من التمييز بين الأسباب البنيوية المنتمية إلى نمط إنتاجى اجتماعى معين، عن تلك المنتمية إلى نمط آخر.

البطالة فى نظام الإنتاج الرأسمالى:

ينبغى على الصناعة الرأسمالية الغربية أن تحافظ على جيش احتياطى من الأجراء العاطلين عن العمل للأسباب التالية:

* إنتاج كميات البضائع المطلوبة عند ارتفاع مؤشر الطلب.

* المحافظة على مستوى معين من شروط العمل، مع الاكتفاء بإعطاء العمال الحد الأدنى من الحقوق.

* التحكم بسياسة الأجور وتجنب ارتفاع معدلاتها إلى مستويات غير مقبولة من وجهة نظر الرأسمال المستثمر الذى يوظفه رب العمل.

ليست البطالة الرأسمالية ظاهرة ظرفية إذن، بل هى ملازمة للتراكم الرأسمالى ذاته، وتمثل شرط استمراره فى الوجود. ولقد اتخذ جيش الاحتياط شكله التقليدى عبر الرجال المنتزعين من عملهم.

لهذا كان النمط الرأسمالى يعرف على الدوام - فيما عدا بعض فترات الازدهار الاقتصادى الكبيرة والقصيرة - بطالة واسعة واحتياطياً صناعياً كبيراً.

أما فى الأوقات الحاضرة من تطور الرأسمالية فلم يفقد جيش الاحتياط الصناعى أهميته، ولكن الأسلوب الذى يتحقق به عرف تغيرات كبيرة. فبعد الحرب العالمية الأولى ومع نمو الحركة العمالية والأزمات الدورية والبطالة الناتجة عنها، برزت مشكلات سياسية هددت وجود النظام الرأسمالى بالذات. ولقد حاولت بعض الدول الرأسمالية مواجهة هذا الأمر بأن أوجدت فى المناطق المهددة أكثر من غيرها، أنظمة فاشية لإنهاء الصراعات الاجتماعية بالعنف. وقد فشلت هذه الاستراتيجية مع هزيمة النازية عام 1945.

البطالة فى النظم الاشتراكية الشيوعية:

قد يستغرب البعض الكلام عن البطالة فى الأنظمة الاشتراكية - الشيوعية - لأن السائد والمتعارف عليه، هو عدم وجود أشخاص يفتشون عن عمل ولا يجدونه فى تلك الأنظمة.

ولمواجهة هذا التناقض الظاهرى، ينبغى إزالة الشكل الصناعى الرأسمالى للبطالة من الذهن والتفتيش عن الأشكال الخاصة المميزة للأنظمة الاشتراكية الشيوعية. وعلى رأس هذه الأشكال يأتى الانخفاض فى إنتاجية العامل. وما الدعوات التى تطلق بين الحين والآخر لزيادة الإنتاجية سوى الدليل على وجود هذا الشكل من أشكال البطالة المقنعة.

الحلول الجذرية لمشكلة البطالة:

تنطلق النظرية العالمية الثالثة من ثلاثة أبعاد أو جوانب تختزل الإنتاج الاقتصادى بمجمله:

* الملكية ـ وسائل الإنتاج.
* الأجرة ـ العامل المنتج.
* مواد الإنتاج ـ الآلات والتقنية.

وما يميز العلاقة بين هذه الأبعاد والجوانب، هو خضوعها لقواعد طبيعية، هى المقياس والمرجع والمصدر الوحيد لإنتاج اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج الاقتصادى، وعلى الاستهلاك المتساوى تقريباً لنتاج الطبيعة بين الأفراد.

بمعنى آخر، لا يمكن للمشكل الاقتصادى أن يحل بمعالجة أحد عناصر الإنتاج فقط بل ينبغى مسايرة القاعدة الطبيعية التى تحتم تساوي أهمية العوامل الثلاثة فى الإنتاج.

على هذا الأساس، تنبع أسباب فشل المعالجات المختلفة لظاهرة البطالة من اقتصار الفعل الرأسمالى أو الاشتراكى الشيوعى على عامل واحد من هذه العوامل أو على عاملين اثنين فقط. كيف؟

فشل معالجة مشكلة البطالة فى النظم الرأسمالية:

* تتركز المعالجة الاقتصادية الرأسمالية على عاملى الأجر ومواد الإنتاج، فى حين أنها تتمسك بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وتعتبرها مبدأ لا يجوز المس به بأى شكل من الأشكال.

* يؤدى الفعل الرأسمالى على مستوى مواد الإنتاج والتقنية والآلات، إلى ارتفاع التركيب العضوى لرأس المال بحيث يصل التراكم إلى لحظة يسبب معها تدنياً ليس نسبياً فقط، وإنما فى الغالب تدنياً مطلقاً فى عدد العمال والمستخدمين فى فروع كبرى من الصناعة.

* فى مواجهة هذا الفعل، تكتفى السياسة الاقتصادية الرأسمالية، بالتعويض على اليد العاملة العاطلة عن العمل (تعويض البطالة الذى قد يستمر لفترة تتعدى العام الواحد).

وهكذا تتسم السياسة الاقتصادية الرأسمالية المتبعة بالترقيع، وتأخير الانفجار الاقتصادى الاجتماعى المحتمل. أما السبب فى اعتماد هذا النوع من السياسات وعدم توجهها باتجاه الحلول الجذرية، فيكمن فى اعتبار الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، مبدأ مقدساً لا يجوز المس به.

فى النظم الاشتراكية ـ الماركسية:

لقد حدثت فى البلدان الاشتراكية الشيوعية تحولات مهمة، تمثلت فى تحريم الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، إلا أن المحاولات التى انصبت على الملكية، لم تحل مشكلة المنتجين، فلا يزالون أجراء رغم انتقال أوضاع الملكية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. وضمن هذا الإطار، يعود الانخفاض النسبى لإنتاجية العامل، كما يعود الفشل النسبى للخطط الاقتصادية، فى تحقيق كامل أهدافها، إلى أن كلًّا من العاملين فى المنشأة العامة والمنشأة الخاصة هم أجراء رغم اختلاف المالك.

أما الحل النهائى والجذرى لظاهرة البطالة، فهو الغاء الأجر، وتحرير الإنسان من عبوديته، والعودة إلى القواعد الطبيعية التى حددت العلاقة بين عوامل الإنتاج قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات والتشريعات الوضعية. إن ما يميز هذه العلاقة، هى أنها تأخذ بعين الاعتبار عناصر الإنتاج المختلفة، بمعنى أنه لا يمكن معالجة المشكل الاقتصادى بمعالجة أحد عناصر الإنتاج دون الآخر، بل ينبغى الاحتكام إلى القاعدة الطبيعية التى انتجت اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج، مؤكدة على الاستهلاك المتساوى لنتاج الطبيعة بين الأفراد الشركاء.

الإضـراب

يأخذ النزاع بين العمال وأرباب العمل أشكالاً مختلفة ومتنوعة، وهو لا يقتصر على الإضراب. غير إن الإضراب وما يلازمه من انقطاع فى علاقات العمل هو الشكل الأوضح والأكمل:

إن الإضراب لا يعنى بالضرورة اللجوء إلى العنف، بل يعنى باستمرار إظهاراً للقوة واحتكاماً لموازينها. إنه تجربة يبلغ فيها الصراع أوجه ومداه.

هناك اتجاهان لتحليل هذه المسألة:

1 ـ الاتجاه الأول يرى أن النزاع ما هو إلا نتيجة لتسيير النظام بطريقة سيئة. وعلى قاعدة هذه الرؤية يبرز أيضاً نوعان من التحليل:

● النوع الأول يمثله دُعاة ومُنظرو السلم الاجتماعى الذين يضعون نصب أعينهم العمل على تغيير السلوك العمالى انطلاقاً من إحداث تعديلات وتحولات فى بنية المؤسسة، وفى نمط التنظيم الذى يحكمها، بالتشديد على أن تكون علاقات العمل أكثر ديموقراطية، وعلى أن يقوم تعاون بين الإدارة والنقابة، يكون من شأنه استخدام الشكل النقابى كأداة لنشر سياسة المؤسسة وتفسير عناصر هذه السياسة وتبرير ما ترمى إليه.

● النوع الثانى من التحليل يعود أساساً إلى فهم نفسانى للنزاع. فالنزاع فى نظر بعض الباحثين، ما هو إلا طريقة للتعبير عن سخط وكبت يتجمعان فى فترة معينة نتيجة للوضع الذى يحيا فيه العامل ضمن المؤسسة. والإضرابات التى تعبر بوضوح عن حالات عدم الرضى، هى فى الحقيقة شكل من أشكال النزاع المتعددة (التغيب عن العمل، عدم زيادة الإنتاج، التباطؤ فى العمل، أعمال التخريب والإيذاء الذى تتعرض له المؤسسة فى حال غياب التنظيم النقابى للعمال).

2 ـ الاتجاه الثانى يرى المسألة من منظور آخر. فالنزاع ليس نتيجة

لسوء إدارة نظام المنشأة، بل هو تعبير طبيعي عن النظام ذاته، وهو ملازم لوجود النظام نفسه. وضمن هذا الاتجاه أيضاً نواجه نوعين من التحليل:

● النوع الأول يؤكد على أن النزاع حتمى ولا يمكن تجنبه، فهو يفيد بعض الشىء، لأنه يقلل التوترات القائمة بين الجماعات ويوازن سلطة أرباب العمل بسلطة عمالية مضادة. وطالما أن الأمر كذلك فيجدر بنا الحد من الآثار المدمرة للنزاع، بإدراجه ضمن نظام مؤسسى يعالج الخلافات ويستوعبها فيبقيها فى الحدود المقبولة.

● النوع الثانى يرى أن النزاعات لا تقوم فقط بين جماعات تجمعها أو تفرِّقها المصالح، بل تقوم بين طبقات اجتماعية تحمل قيماً اجتماعية مختلفة، وتنطلق من مفاهيم متباينة.

تعريف الإضراب:

هو توقف الأجراء عن العمل بقصد التأثير على رب العمل عن طريق الضغط، لتقبل وجهة نظرهم حول المسألة المختلف عليها. إنه استمرار للسياسة النقابية بوسائل أخرى، ورد على العنف بالعنف، وتعبير عن نضال اقتصادى واجتماعى، غايته التغيير والعمل على إحلال نظام جديد.

مصادر النزاع:

النزاعات الكبرى هى فى الواقع متعددة الأبعاد. فهى إلى جانب بعدها الاقتصادى ذات أبعاد اجتماعية وثقافية وسياسية:

١ ـ الأسباب القانونية:

إن الحفاظ على الحقوق الاجتماعية الأساسية أو المطالبة بها، هما باعثان مهمان من بواعث الحركات المطلبية. وهما يأخذان شكلين محددين:

● الدفاع عن حقوق الأفراد، والنزاع هنا يكون صغيراً ويرتدى طابع

الشكوى التى تقدم إلى رب العمل. وأحياناً تتطور الشكوى إلى أزمة تؤدى إلى إضراب.

● الدفاع عن الحقوق النقابية المكرسة فى القوانين والأنظمة والاتفاقات.

2 ـ الأسباب الاقتصادية:

إنها أسباب كثيرة ومتنوعة، ويمكن أن نميز على هذا المستوى بين الإضرابات الدفاعية والإضرابات الهجومية:

الأولى: تستهدف الحفاظ على المكتسبات أو تحسينها (الأجور وزيادتها، شروط العمل، العقود الجماعية).

الثانية: تستهدف انتزاع حقوق جديدة: التأمينات الاجتماعية، المشاركة فى الإدارة، تنظيم الإنتاج، تقليص ساعات العمل.. الخ.

3 ـ الأسباب السياسية:

إن الإضرابات التى تعود أسبابها إلى السياسة كثيرة، والتاريخ يزخر بأمثلة معبرة عنها: إضرابات (بطرسبورغ) أدت إلى ثورة 1917 فى روسيا، إضراب 1934 فى فرنسا ضد الفاشية، إضراب فرنسا عام 1960 و 1961 ضد انقلاب الجنرالات فى الجزائر، إضراب 1936 ضد الحكم البريطانى فى فلسطين.

هنا ينبغى التوقف قليلاً عند مسألة الاضراب السياسى الذى يعتبر قانونياً غير مشروع ومحظوراً. ومن سمات هذا النوع من الإضرابات إنه موجه ضد الدولة وليس ضد رب العمل، وهو وسيلة للفت انتباه الرأى العام كما أنه ذو طابع سلبى.

وبالإمكان تعريف الإضراب السياسى بأنه «إضراب احتجاجى ضد الاتجاه السياسى أو الأقتصادى للحكومة، ويشارك العامل فيه بصفتين: صفة العامل وصفة المواطن».

الجدل القانونى حول هذه المسألة:

الرأى الغالب يرى أن الإضراب السياسى يفسد لعبة المؤسسات الدستورية، لأن الأجير بفعلته هذه يستخدم أسلوباً فى الصراع غير ملحوظ فى الدستور، ويقف فى وجه وضعيات متمشية مع القوانين الدستورية.

الرأى الآخر يبين الصعوبة الفائقة فى التفريق بين ما هو سياسى وبين ما هو مهنى فى القطاعين العام والخاص، ويبرهن على غياب السند القانونى الشرعى الذى من شأنه إدانة هذا النوع من الإضراب، كما إنه من الناحية التاريخية يؤكد على أن الإضراب المهنى ما هو إلا شكل مخفف للإضراب الوحيد الحقيقى، أى الإضراب العام الذى ينطوى أساساً على حقيقة سياسية. وهل يمكن التمييز بين المهنى والسياسى فى المؤسسات العامة؟ أوليس الإضراب المهنى فى هذا القطاع ينطوى على جوهر سياسى ويهدف إلى مواجهة من ينطقون باسم السيادة الوطنية؟

وبغض النظر عن الجدل القانونى الدائر، يمكن الإشارة إلى واقعة هامة جداً تتعلق بالإضراب السياسى، وهى اندماج هذا الشكل من الإضرابات بشكل مواز من التحركات يتمثل بالتظاهرات. فلا معنى للإضراب السياسى إذا بقى الفرد فى منزله. والمواجهة الفعلية مع أدوات الحكم تنتقل إلى الشارع مباشرة.

ضمن هذا الإطار، يكتسب التظاهر دلالاته التالية:

● التظاهر هو أقصى حالات اليأس التى تصل إليها الشعوب فى حياتها السياسية.

● التظاهر هو رفض للعلاقات الاجتماعية السائدة ولأشكال التمييز الاجتماعى، ومطالبة بتحقيق العدالة والمساواة.

● التظاهر هو رفض النظام الاقتصادى السائد.

● التظاهر هو رفض مباشر للسلطة الحاكمة. وقد يأخذ منعطفاً حاسماً فيتجه تجاه الثورة الشعبية.

أشكال الإضرابات :

بالإمكان دراسة الإضراب من حيث تعدد أشكاله ومن حيث استراتيجيته.

1 ـ من حيث أشكاله يدرس الإضراب تبعاً لتقنياته وتبعاً لاتساعه. فعلى الصعيد الأول يبرز الإضراب التقليدى وهو أن الانقطاع عن العمل يحدث فى لحظة معينة بعد أن يكون قد أعدَّ إعداداً كافياً. وهو كمشروع تقنى لا يترك للصدفة، بل تكون له لجنة خاصة. وربما يقرر من ضمن خطواته احتلال المصانع، وظهور مظاهرات لزيادة فعاليته على الصعيد الإعلامى وعلى صعيد استثارة الرأى العام.

بالإضافة إلى الإضراب التقليدى المعروف، هناك أشكال أخرى لها طابع متحرك. فالإضرابات الدوّارة تعتمد على أن تبدأ مصلحة أو قسم من العمال الإضراب فى الوقت الذى ينهيه قسم آخر. وهناك أيضاً الإضرابات المفاجئة القصيرة، المتكررة التى تحدث فوضى فى الإنتاج.

2 ـ أما من حيث اتساع الإضراب هناك:

● الإضرابات التحذيرية لمدة 24 ساعة والهدف منها لفت انتباه الرأى العام، وغالباً ما يرافقها اجتماعات عامة ومرور فى الشوارع.

● اضرابات التضامن لدعم قطاع آخر من قطاعات العمل، وتكون مدتها عادة قصيرة.

● الإضرابات المعمَّمة على شكل موجات متتالية من مؤسسة إلى أخرى ومن فرع اقتصادى إلى آخر.

● الإضراب العام فى قطاع معين.

ـ الإضراب العام الذى يشمل جميع المهن والقطاعات.

3 ــ من حيث استراتيجيته تتنوع طرق الدراسة وأساليب التحليل:

يطرح التحليل النظرى مجموعة من الأسئلة تتعلق بالعوامل الموضوعية التى توجه العمل النقابى، وبالمرتكزات التى تقوم عليها الحركة المطلبية.

يأخذ التحليل على مستوى المؤسسة النقابية بعين الاعتبار قوة الرأى العام ودوره فى تعطيل أو تشجيع المبادرات النقابية.

دور النقابات فى تنظيم الإضراب:

يعمل القادة النقابيون على السيطرة على الوضع، وعلى إعطاء معنى للنزاع، وهم يبررون الكثير من الأخطاء تحت ستار الحرص على تحقيق الانضباط. ويبرز دور النقابات على مستويين: مستوى الشكاوى الفردية ومستوى صياغة المطالب الجماعية.

خلاصة واستنتاج:

نستنتج من الطرح السابق الخلاصة التالية:

وجود علاقة بين الكبت الفردى والسخط الجماعى من ناحية، والانخراط فى الإضراب من ناحية ثانية كسلوك عنيف مبعثه الكبت أيضاً، وكرد على عدوانية أخرى وتعبير عن توترات تراكمت مع الزمن. غير إن الاقتصار على ذلك معناه إعطاء تفسير نفسانى لا يقودنا إلى رؤية كلية للظاهرة التى ندرسها.

* يؤدى الإضراب إلى انقطاع عن العمل وقطيعة مع السلطة ويعود ذلك إلى أسباب ثلاثة:

1 ـ العبور من الفردى إلى الجماعى: الإضراب هو الرفض الجماعى للعمل.

2 ـ عقلنة أسباب السخط وإعطاء تبريرات لوجود هذه النقابات ودورها.

3 ـ أن الإضراب هو نزاع مفتوح مع السلطة.

النظام الاقتصادى

تعريف :

يمكن تعريف النظام الاقتصادى بأنه كما يقول أندريه مارشال، «مركب متماسك من البنى» أو كما يقول جان لوم «كل متميز يحتوى على بنى لكنه يختلف عنها». هذا ويميز جاك وولف بين عدة مجموعات من البنى الأساسية فى كل نظام، أهمها:

* من زاوية الإنتاج تأخذ البنية الاقتصادية بعين الاعتبار مختلف قطاعات الإنتاج: زراعة، صناعة .خدمات . ومختلف المنتوجات: سلع استهلاكية سلع رأسمالية الخ.

* من زاوية الدخل: تأخذ البنية الاقتصادية بعين الاعتبار مختلف عوامل الإنتاج: عمل، رأس مال، مواد طبيعية، ومختلف أنواع المداخيل: أجور أرباح، فوائد الخ.

* من زاوية التبادل يمكن دراسة البنية الاقتصادية من وجهة نظر داخلية: أشكال السوق، الأسعار، التنظيم النقدى أو وجهة نظر خارجية: صادرات، واردات، ميزان مدفوعات.

* البنى السكانية: وأهمها التركيب السكانى حسب العمر والجنس والمنطقة، توزيع السكان العاملين على مختلف القطاعات الإنتاجية المناطق والمواصلات.

* البنى الذهنية: ويدخل من ضمنها المفاهيم والمعتقدات والقيم والأحكام السائدة والعادات.

* البنى الاجتماعية: التى تتناول توزيع السكان على مختلف الطبقات الاجتماعية وحركة التغيّر الإجتماعى.

* البنى المؤسسية: وهى البنى السياسية والقانونية: اختيار الحكام؛ توزيع السلطات، طبيعة القانون السائد الخ... هذه البنى التى تؤلف النظام الاقتصادى ليست مستقلة بعضها عن البعض الآخر وإنما تندمج فيما بينها فى كل متجانس لا يمكن الفصل فيه بين بنية ما ومجموع البنى الأخرى.

لكن هنالك من يشدد فى تعريف النظام الاقتصادى على بنية معينة ويعتبرها أساسية تميز نظاماً عن غيره، كأن نقول بأن النظام الرأسمالى هو النظام الذي يتميز بوجود المشروع. وهنالك من يشدد على عدد معين من البنى يعتبرها أساسية فى تعريف النظام الاقتصادى (كسومبارت) الذى يعرف النظام الاقتصادى بثلاث بنى: الدافع (البنية الذهنية)، التكنيك (البنية التقنية)، والمؤسسة (البنية المؤسسية).

باختصار يمكن تعريف النظام الاقتصادى بأنه مجموعة التنظيمات والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية التى تحدد طريقة استخدام المجتمع لموارده الاقتصادية فى إنتاج وتوزيع واستهلاك حاجاته.

تصنيف النظم الاقتصادية:

تكثر المدارس والاتجاهات فى تصنيف النظم الاقتصادية لكنه يجرى التمييز فيها عادة بين ثلاثة اتجاهات: اتجاه تاريخى، اتجاه اجتماعى واتجاه اقتصادى:

الاتجاه التاريخى :

ويضم عدة أشكال للتصنيف، كل منها ينطلق من أحد جوانب البنية الاقتصادية ويتتبع تغيره عبر التاريخ وينسب النظام إلى هذا الجانب المحدد.

وهكذا فقد اعتمد (بوشر) التبادل كأساس لتصنيف النظم الاقتصادية، فميز بين ثلاثة نظم تعاقبت تاريخياً: مرحلة النظام الاقتصاد العائلى المغلق

حيث تستهلك المنتجات ضمن العائلة التى أنتجتها وفقاً لحاجاتها. ثم مرحلة النظام الاقتصادى الدينى حيث تنتقل المنتجات مباشرة من المنتجين إلى المستهلكين دون وسطاء، ثم مرحلة الاقتصاد الوطنى حيث أصبح التبادل معقداً يتم من خلال العديد من الوسطاء. أما «هيلد برانت» فقد اعتمد فى تصنيفه للنظم الاقتصادية وسيلة التبادل وميز أيضاً بين ثلاث منها: مرحلة الاقتصاد العينى (المقايضة) مرحلة الاقتصاد النقدى ثم مرحلة الاقتصاد الاعتمادى أو التسليفى. «سيمياند» من جهته انطلق فى تصنيف النظم الاقتصادية من الإنتاج، فاعتمد تصنيفاً يقوم على نوع الإنتاج فميز بين ست مراحل أو نظم اقتصادية: مرحلة القطاف، مرحلة الصيد، مرحلة الرعى، مرحلة الاقتصاد الزراعى، مرحلة الاقتصاد الحرفى وأخيراً مرحلة الاقتصاد الصناعى. كما اعتمد تصنيفاً آخر يقوم على طبيعة الأطر الحقوقية التى تتم من ضمنها عمليات الإنتاج فميز بين ثمانية نظم مختلفة: نظام العبودية، نظام الإقطاع، نظام الطوائف الحرفية، نظام المنشأة والإجارة، النظام الرأسمالى المركز، النظام الاقتصادى الموجه، نظام الديمقراطية الصناعية، النظام الماركسى.

الاتجاه الاجتماعي:

وأهم ممثل لهذا الاتجاه «غوروفيتش» الذى ميز بين أربعة نظم سماها قديمة وعشرة نظم سماها نظم متحضرة وذلك بناء على عوامل اجتماعية محضة أهمها «سلم المعتقدات الاجتماعية».

* الأنظمة القديمة وهى النظام القبلى الحلقى: قبائل أستراليا وهنود أميركا الجنوبية، النظام القبلى المتداخل (قبائل ماليزيا) النظام القبلى المنظم فى إطار عسكرى أو عائلى، (قبائل أمريكا الشمالية قديماً)، النظام القبلى الحلقى المنظم فى دول ملكية (قبائل أفريقيا السوداء).

* الأنظمة المتحضرة وتتميز عن الأنظمة القديمة بزخم وفعالية ووعى الدور الذى تلعبه الحرية الإنسانية كقوة مستقلة فى تأثيرها على حلقة

الحتمية الاجتماعية. ويميز «غوروفيتش» بين ستة أنظمة يسميها تاريخية وأربعة يعتبرها معاصرة.

الأنظمة التاريخية هى: الأنظمة التيوقراطية الشرقية، الأنظمة الأبوية، الأنظمة الإقطاعية، الأنظمة الأمبراطورية، الأنظمة الاستبدادية المتنورة (فى بداية الرأسمالية)، النظام الديمقراطى الليبرالى (الرأسمالية التقليدية).

أما الأنظمة المعاصرة فهى: النظام الرأسمالى المتقدم (الولايات المتحدة الأمريكية) النظام الفاشستى (المانيا النازية، إيطاليا الفاشية) النظام الموجه الجماعى (الاتحاد السوفياتى)، النظام الموجه جزئياً (السويد).

الاتجاه الاقتصادى:

يقدم «جان لوم» تصنيفاً للأنظمة ينطلق من البواعث الاقتصادية للأفراد والجماعات فميز بين أربعة أنظمة: الاقتصاد الزراعى: وهو نظام مغلق لا يعرف أى تقسيم للعمل، الاقتصاد الزراعى الحرفى وهو يتميز بشكل أولى بتقسيم العمل بين الفلاح والحرفى. الاقتصاد الرأسمالى: الذى يقوم على إشباع الرغبات الفردية المقرونة بقوة شرائعه من خلال قانون العرض والطلب. الاقتصاد الماركسى: الذى يهدف إلى تلبية الحاجات الجماعية ولا يستبعد إمكانية اللجوء إلى الوسائل القسرية فى سبيل ذلك.

التصنيف الأكثر اعتماداً للنظم الاقتصادية:

هذا التصنيف يمزج كما يفصل «أندريه مارشال» بين مقاربات عدة لمسألة النظم الاقتصادية: تاريخية، اجتماعية، اقتصادية. فيأخذ عن بعض المقاربات التاريخية تصنيفها الأنظمة الاقتصادية خمسة: الاقتصاد المغلق، الاقتصاد الحرفى، الاقتصاد الرأسمالى، الاقتصاد الجماعى، الاقتصاد الفئوى أو اقتصاد التكتلات المهنية. ثم يقوم بتحليل لكل من هذه النظم، يرتكز على ثلاث مجموعات أساسية من البنى، هى تقريباً المجموعات التى أخذ بها سومبارت، وهكذا يبرز النظام الاقتصادى حسب هذا التصنيف وكأنه

مركب متماسك من هذه الثلاث مجموعات: مجموعة البنى النفسية أو الذهنية التى تقابل «روح النظام» عند سومبارت.مجموعة البنى المؤسسية أو الاجتماعية والقانونية التى تقابل «شكل النظام». مجموعة البنى الاقتصادية التقنية التى تقابل «مادة النظام» عند سومبارت.

النظام الاقتصادى المغلق: المثل التاريخى على هذا النظام هو الأنظمة الإقطاعية، روح النظام (مجموعة البنى الذهنية والنفسية) ويتميز بأنه اقتصاد كفاف يسعى وراء الأمن وتقليل المخاطر. يتميز شكل النظام (التنظيم الاجتماعى والقانونى) بوجود سلطة واحدة أو مركز واحد لاتخاذ القرارات، الإقطاعى مثلاً الذى له عادة حق التصرف بوسائل الإنتاج وله سلطة على الأشخاص وطريقة الإنتاج، نظام (البنى الاقتصادية والتقنية): يتميز بعدم وجود النقود، والتبادل مع الخارج غير موجود. اقتصاد طبقى على الصعيد التقنى: ضعف الاستعداد للتطور.

نظام الحاجات، الاقتصاد الحرفى: المثل التاريخى فرنسا فى القرنين الرابع والخامس عشر.

الروح: السعى لتأمين الحاجات التى يعبر عنها فى إطار المدينة. الأرباح محدودة ولا تكوّن الدافع الأساسى للإنتاج، احترام التقاليد والمرتبات الاجتماعية. إنه اقتصاد الاعتدال.

الشكل: الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج (حرفيون مستقلون) وهؤلاء يتجمعون فى تنظيمات حرفية تقوم على قواعد ترتكز على الأعراف والتقاليد.

المادة: إنتاج لسوق محدود وتحت الطلب، قابلية للتطور لكن ببطء.

نظام الاقتصاد الرأسمالى:

أمثلة تاريخية: معظم الأنظمة الأوروبية منذ القرن التاسع عشر.

الروح: التفتيش على أكبر قدر ممكن من الربح، روح التملك وروح المنافسة وروح اللاعقلانية.

الشكل: يتميز بخمسة سمات رئيسية:

* الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التى لا تتنافى مع وجود قطاع عام.

* الحرية التى يملكها العامل بالتصرف بقوة عمله. أى إن العامل حر قانونياً. قوة العمل سلعة كغيرها من السلع.

* الدور الأساسى والمركزى يعود للمنظم، فهو الذى يمزج من خلال السوق بين عوامل الإنتاج وينتج من أجل السوق، وهو الذى يقوم بعملية التوزيع.

* الدولة لا تساهم مباشرة بالنشاط، فالاقتصاد بمجموعه اقتصاد مصالح خاصة.

* المادة: المنظم يقوم عادة بتوجيه وخلق الحاجات وسيطرة الآلة والصناعة الكبيرة، قابلية فائقة للتطور التقنى.

نظام الاقتصاد الجماعى:

المثل التاريخى: الاتحاد السوفياتى.

* الروح: مساواة تستدعى زوال الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتأمين حاجات جميع السكان.

* الشكل: ملكية جماعية لوسائل الإنتاج: الدولة هى التى تقوم بواسطة التخطيط بإدارة الإنتاج والتوزيع.

* المادة: حساب اقتصادى لا يقوم على السوق والأسعار بل على التخطيط أى بطريقة تكنوقراطية، قابلية للتطور التقنى.

نظام الاقتصاد الفئوى أو التكتلى:

أمثلة تاريخية: ألمـانيا الفاشية، إيطاليا الفاشية.

* الروح: ينطلق النظام من أن المجتمع هو مجموع تكتلات مهنية منظمة تلعب الدولة فيه دور الحكم لصالح الخير العام.

* الشكل: قيام تجمعات مهنية حسب النشاط الاقتصادى كل منها يقوم بوضع قوانينه الخاصة به.

* المادة: يمكن للتكتل أن يكون حديثاً ومتطوراً.

التصنيف الماركسى للنظم:

يعتبر ماركس أن الإنتاج هو الأساس فى النشاط الاقتصادى لأنه لا يمكن تبادل السلع قبل إنتاجها ورأى بالتالى أن شكل الإنتاج هو الذى يحدد جميع العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الأخـرى، لذلك أرسى الماركسيون تصنيفهم للمجتمعات على أساس مفهوم «نمط أو أسلوب الإنتاج».

مفهوم نمط الإنتاج:

يتكون نمط الإنتاج عند ماركس من عنصرين رئيسين: قوى الإنتـاج وعلاقات الإنتاج.

قوى الإنتاج:

وتشمل على العناصر التى يجب دمجها بطريقة معينة لإنتاج السلع، وهذه العناصر هى:

* الأشخاص الذين يبذلون جهدهم (العمل) فى عملية الإنتاج.

* أدوات الإنتاج أو وسائل الإنتاج التى يستخدمها الإنسان فى عمله.

* وعى الإنسان أو الخبرة التى اكتسبها خلال ممارسته لعملية الإنتاج عبر التاريخ، علوم، تقنيات.

علاقات الإنتاج:

يقول ماركس إن الإنسان بمفرده لا يستطيع أن يقوم بعملية الإنتاج، لذلك فهو مجبر على أن يدخل فى علاقات مع غيره من الناس، هذه العلاقات التى تقوم بين الناس خلال عملية الإنتاج يسميها ماركس علاقات الإنتاج وتشمل بدورها ثلاثة عناصر:

* شكل ملكية وسائل الإنتاج.

* المراتب التى يحتلها الناس فى عملية الإنتاج وعلاقة الناس فيما بينهم خلال هذه العملية.

* شكل توزيع المنتجات:

إن الشكل الذى تأخذه ملكية وسائل الإنتاج هو العنصر الأساسى فى علاقات الإنتاج بمعنى أنه يحدد باقى العلاقات: أى يحدد مكان الناس فى عملية الإنتاج وعلاقتهم فيما بينهم علاقات تعاون ومساعدة، أو علاقة إخضاع وتبعية، كما يحدد الطريقة التى تتوزع على أساسها المنتجات على مختلف فئات المجتمع.

ويرى ماركس أن نمط الإنتاج يتطور ويتغير عبر التاريخ، وذلك نتيجة للقوانين التى تحكم العلاقة بين قوى الإنتاج من جهة وعلاقات الإنتاج من جهة ثانية هذه القوانين يمكن حصرها فى ثلاثة:

* إن مستوى تطور قوى الإنتاج هو الذى يحدد علاقات الإنتاج لكن هذا لا يعنى حسب التفسير اللاحق لأنجلز، أنه ليس لعلاقات الإنتاج من تأثير على قوى الإنتاج، فالتأثير بين العنصرين متبادل إنما الدور الحاسم أو المقرر يعود فى النهاية لقوى الإنتاج.

* إن تطور أو تغير أنماط الإنتاج إنما يأتى كنتيجة للتناقض الذى يظهر بين مستوى تطور قوى الإنتاج ومستوى تطور علاقات الإنتاج.

* إن قوى الإنتاج هى التى تبدأ بالتطور ثم تجر وراءها تطوراً لاحقاً فى علاقات الإنتاج. ارتكازاً إلى هذه الأسس النظرية يميز الماركسيون بين خمسة أنماط للإنتاج يقولون إنها تعاقبت فى التاريخ تميز كل منها بشكل خاص من أشكال الملكية:

-1 نمط الإنتاج المشاعى: حيث لا تعرف الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

-2 نمط الإنتاج العبودى: حيث تكون وسائل الإنتاج ومستخدموها ملكية للأسياد.

-3 نمط الإنتاج الإقطاعى: وتكون الأرض فى هذا النمط ملكية خاصة (ملوك، نبلاء،أديرة...) يرتبط الفلاحون بها كأقنان لا يستطيعون مغادرتها بمحض إرادتهم.

-4 نمط الإنتاج الرأسمالى: يتم الإنتاج فى هذا النمط من أجل التبادل (إنتاج سلعى) وتعود ملكية وسائل الإنتاج إلى فئة من المجتمع، الرأسماليون، فى حين لا تملك أكثرية أعضاء المجتمع وسائل إنتاجها باستثناء العمل. ويملك أصحاب رأس المال وسائل الإنتاج إما فردياً وإما تضامنياً (شركات) ويتميز هذا النمط أيضاً بوجود وحدات إنتاجية كبيرة، تعتمد على تقسيم العمل، وتكديس الإنتاج.

-5 نمط الإنتاج الاشتراكى: وتعود فيه ملكية وسائل الإنتاج إلى المجتمع كله (ملكية اجتماعية) وقد يبقى فى أحوال معينة جزء من وسائل الإنتاج فى نطاق الملكية المشتركة (تعاونيات) ويقوم المجتمع، أى المنظمات الممثلة لكل المجتمع، بتخطيط الاقتصاد وتوجيهه بحيث يفضى إلى إشباع حاجات جميع أعضائه.

الأنظمة الاقتصادية السائدة فى وقتنا الحاضر

يعرف العالم اليوم نوعين رئيسيين من الأنظمة الاقتصادية: النظام الرأسمالى والنظام الاشتراكى الماركسى. لكن العالم يعرف أيضاً مجموعة كبيرة جداً من البلدان التى رغم انتمائها الفعلى الشكلى للرأسمالية أو للاشتراكية الماركسية، يجمعها عدد من السمات تميزها بشكل واضح عن النظامين.

النظام الرأسمالى:

عرّف (سومبارت) الرأسمالية بأنها نظام يقوم على الاقتصاد التبادلى حيث تتعاون عادة جماعتان مختلفتان لكن مرتبطتان فيما بينهما عن طريق السوق. مُلاك وسائل الإنتاج، الذين هم فى الوقت نفسه المديرون، والعمال الذين لا يملكون سوى قوة عملهم، ويهيمن على هذا التنظيم مبدأ النشاط المكسبى.

البنى الأساسية للنظام الرأسمالى:

يقوم التنظيم الحقوقى والاجتماعى للرأسمالية على أربعة عناصر رئيسية:

* الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج من أرض ومواد طبيعية وآلات ومبانٍ الخ. . . لكن ذلك لا ينفى وجود الملكية العامة فى بعض القطاعات ويأخذ مُلاك وسائل الإنتاج عادة إحدى الصفتين أو الصفتين معاً: رأسماليون أو منظمون.

* الحرية القانونية لعنصر العمل، فالعامل قانونياً هو حر التصرف بقوة عمله التى تعتبر فى النظام الرأسمالى سلعة كغيرها من السلع تعرض وتطلب فى السوق مقابل أجر يتحدد عادة بموجب عقد.

* الدور المركزى للمنظم الذى يقوم من خلال السوق، بدمج عوامل الإنتاج المختلفة. فهو من الوجهة القانونية والاقتصادية يشترى هذه العوامل من أسواق العمل ورأس المال، لينتج من أجل السوق أى من أجل تلبية

طلب ملحّ بقوة شرائية يعود إليه وحده تقديره. والمنظم هو أيضاً الذى يقوم بتوزيع الناتج على شكل مداخيل نقدية وأجور وأرباح وفوائد.

* الدولة لا تتدخل مباشرة فى النشاط الاقتصادى، تكتفى فقط بدور الشرطى الذى يؤمن احترام حقوق الملكية والتعاقد.

إن عدم تدخل الدولة مع الفصل القانونى بين المأجورين من جهة وأصحاب وسائل الإنتاج من جهة ثانية، يؤدى إلى فروقات اجتماعية بين الطرفين تعبر عن نفسها ليس فقط بفروقات فى طبيعة المداخيل وأحجامها، وإنما أيضاً بفروقات فى المستويات النفسية والثقافية وطرق المعيشة، مما يؤدى إلى قيام الصراعات الطبقية.

البنى الاقتصادية والتقنية:

إن الأسعار فى أسواق العرض والطلب هى التى تضبط وتوجه نشاط المنظم الذى يسعى لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح. وعليه فليس إلحاح الحاجات ولا الحد منها هى التى توجه الإنتاج وإنما القوة الشرائية لصاحب الحاجة.

التقنيات فى النظام الرأسمالى قابلة جداً للتطور وهى تعتمد إلى حد بعيد على الآلة وعلى التقسيم الفنى للعمل وعلى قيام الصناعات الكبرى، إنها تتطور باستمرار من أجل تلبية الحاجات التى تتزايد بسرعة والتى يقوم المنظم فى أغلب الأحيان بتوجيهها وخلقها.

البنى النفسية والذهنية:

إن الهدف الرئيسى للنشاط الاقتصادى فى النظام الرأسمالى هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح ومن الكسب النقدى الصافى. لقد حلل (سومبارت) الذهنية الرأسمالية إلى ثلاثة عناصر: روح التملك، روح المنافسة، والذهنية اللاعقلانية، ولأن المنظم يفتش دائماً على الربح الوفير

الذى هو الفرق بين سعر البيع وسعر الشراء، فهو مدفوع بصورة دائمة لأن يبيع بأغلى الأسعار وأن يخفض تكاليفه عن طريق إدخال التحسينات المستمرة على التقنيات التى يستخدمها والتقليل من قيمة جهد القوى العاملة (الاجراء) وبالتالى قيمة الاجرة.

الأسس النظرية للنظام الرأسمالى:

أدعى المفكرون الاقتصاديون الكلاسيكيون والليبراليون بأن للنظام الاقتصادى الرأسمالى بناء منطقياً على غاية من التماسك والانسجام والتناغم ليبرهنوا على أن الرأسمالية في نظرهم هى أفضل النظم التى عرفتها البشرية فهى تؤدى إلى إشباع الحد الأقصى من الحاجات، وتؤدى إلى التوازن الأمثل بين الإنتاج والاستهلاك، كما تؤدى إلى توزيع عادل للمداخيل.

لقد رأى هؤلاء المفكرون فى القوانين التى تسير النشاط الاقتصادى فى النظام الرأسمالى قوانين طبيعية كالقوانين التى تتحكم بمختلف الظواهر الطبيعية (قوانين الفيزياء والكيمياء مثلاً) أى أنها قوانين شمولية وخالدة لا تتغير لا فى الزمان ولا فى المكان. لكن بدل أن يرجعوا هذه القوانين إلى مصدر إلهى كما فعل قبلهم الفيزقراطيون، أرجعوها إلى مفهوم معين «الطبيعة الإنسانية» أو لآلية معينة لا إرادية تسير سلوكه على الصعيد الاقتصادى. هذه القوانين هى القوانين نفسها التى تتحكم بسلوك النموذج الذى صار معروفاً بنموذج الإنسان أو الفرد الاقتصادى (Homo Economicus) الذى افترض المفكرون المذكورون أن له حاجات أساسية لا تتغير وأنه يسعى دائماً لتحقيق مصلحته أو منفعته الخاصة. إن سعى الإنسان لتحقيق مصلحته الخاصة لا يتعارض حسب رأى هؤلاء مع مصالح أو منافع الأفراد الآخرين، على العكس هنالك آلية معينة لا إرادية تخلق تجانساً وتناغماً بين المصالح الفردية، يؤديان تلقائياً إلى تحقيق المصلحة العامة، مصلحة الجميع. إنها اليد الخفية عند آدم سميث الذى يقول: إن المنتج لا يفتش فى الحقيقة إلا على مصلحته الشخصية، لكنه فى هذه

الحالة كما فى حالات أخرى كثيرة يرى نفسه مدفوعاً بيد خفية ومن حيث لا يعلم إلى أن يحقق بذلك المصلحة العامة.

على صعيد النشاط الاقتصادى تظهر الآلية التى تخلق التجانس بين مصالح جميع الأفراد وتؤدى بالتالى إلى المصلحة العامة من خلال الحركة التلقائية، الأسواق، عوامل الإنتاج والمنتوجات أى من خلال التقاء المبادرات الفردية فى عملية العرض والطلب فى هذه الأسواق.

إن قانون العرض والطلب هو الذى إذن، ينظم النشاط الاقتصادى إنتاجاً وتوزيعاً على أفضل الوجوه لأنه يعيد هذا النشاط دائماً إلى حالة من التوازن، ففى السوق حين تجرى عملية العرض والطلب على السلع وعوامل الإنتاج تتجه الاسعار (أسعار السلع وأسعار عوامل الإنتاج) دائماً نحو حالة من التوازن.

فإذا قل العرض على سلعة ما أو عامل من عوامل الإنتاج مع بقاء الطلب كما هو فإن سعره سيرتفع لكن هذا الارتفاع لا يمكن أن يستمر لأنه سيولد عاجلاً أم آجلاً انخفاضاً فى الطلب وعندما ينخفض الطلب مع بقاء العرض كما هو سينخفض السعر. وهكذا إلى أن يصل الأمر إلى حالة من التوازن بين العرض والطلب يتحدد بموجبها السعر. وعليه فإن العملية الاقتصادية فى النظام الرأسمالى إذا تعرضت لاختلالات فهذه الاختلالات تكون عرضية وموقتة لأن آلية السوق لا تلبث أن تعيد حالة التوازن.

لكن هذا النظام الذى يؤمن التوازن بين الإنتاج والتوزيع والذى يتبع التوزيع الأعدل للناتج على عوامل الإنتاج، والذى يؤدى بالنهاية إلى أقصى إشباع لحاجات الأفراد وبالتالى للحاجات العامة يجب أن يتوفر له عدد من الشروط أهمها ثلاثة:

* إن هذا النظام يجب أن يقوم على الملكية الخاصة باحترامها والحفاظ عليها لأنها ترتبط بسعى الفرد لتحقيق مصلحته الخاصة ولذلك فهى من المرتكزات الطبيعية للنظام.

* إن قانون المصلحة الفردية أو المنفعة الخاصة يستتبع أن تترك للفرد واستطراداً لجميع الأفراد الحرية الكاملة فى السعى إلى مصالحهم الخاصة وعدم فرض أى نوع من القيود المؤسسية على المبادرات الفردية، وهذا هو مبدأ الليبرالية الذى يجب أن يقوم عليه النظام الرأسمالى والذى يستوجب تأمين حرية العمل وحرية التعاقد وحرية التبادل على الصعيدين الداخلى والخارجى الخ . . . والذى تجسد بشعار «دعه يعمل، دعه يمر» وهكذا فالنظام الرأسمالى يجب أن يقوم على مبدأ الحرية الاقتصادية المطلقة التى تنفى أى دور للدولة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى فى سير العملية الاقتصادية أو التدخل لتعديل نتائجها.

بالإضافة إلى شرطى الملكية الخاصة وحرية المبادرة الفردية فإن المصلحة العامة لا يمكن أن تنتج عن لقاء المصالح الخاصة فى السوق إلا إذا توفر فى السوق المذكورة عدد من الشروط تجعلها سوقاً تنافسية وهذه الشروط حددها (الفريد مارشال) بخمسة:

1 ـ **حرية السوق**: أى أن يكون هنالك من ناحيتى العرض والطلب عدد كبير جداً من الوحدات أو المشاريع الاقتصادية التى يجب أن لا يكون لأى منها حجم أكبر من غيرها يمكنها من ممارسة أى تأثير فى السوق أكبر من التأثير الذى يمارسه غيرها على صعيد الكميات المعروضة والمطلوبة.

2 ـ **تجانس المنتجات**: يجب أن تكون جميع المنتجات المعروضة فى السوق من صنف معين على حد سواء من الجودة والصنع بحيث لا يكون هناك ما يدفع المشترين لتفضيل سلعة على أخرى من هذه الناحية.

3 ـ **حرية الدخول إلى السوق**: أى أن يكون بإمكان أى فرد أن يكون منتجاً لأى سلعة أو خدمة يشاء.

4 ـ **شفافية السوق**: يجب أن تتوفر العلانية التامة فى السوق بحيث يكون

كل عارض وطالب على علم بجميع أحوال وتقلبات الكميات المعروضة والمطلوبة.

5 ـ **حرية تنقل عوامل الإنتاج**: تفترض السوق التنافسية عدم وجود أى عائق أمام حركة تنقل عوامل الإنتاج (اليد العاملة والرأسمال والمواد الأولية) بين مختلف الصناعات والقطاعات والمناطق والبلدان.

تطور النظام الرأسمالى:

لم تصمد تصورات وفرضيات المفكرين الكلاسيكيين والليبراليين كثيراً أمام الواقع: فإذا اعتبرنا أن الشروط الثلاثة: الملكية الفردية، حرية المبادرة الفردية، والسوق التنافسية، كانت متوفرة فى الرأسمالية فى مرحلتها الأولى التى اتفق على تسميتها بمرحلة الرأسمالية التنافسية والتى امتدت حتى أواخر القرن التاسع عشر، فإن هذه الشروط لم تؤد ـ كما تصور منظرو ـ الرأسمالية ـ إلى حالة التوازن التى افترضوها لأن الخلل كان كبيراً فى توزيع الناتج بين من يملك وسائل الإنتاج وبين من لا يملكها، وهذا ما نتج عنه اختلالات كبيرة بين الإنتاج والاستهلاك، وعلى مستوى إشباع الحاجات مما أدى إلى قيام الأزمات الاقتصادية والصراعات الطبقية والاجتماعية. وهذا ما نتج عنه أيضاً تغييرات عميقة فى النظام نفسه أى فى الشروط الثلاثة التى تكوّن مرتكزاته: الملكية وحرية المبادرة الفردية والسوق التنافسية.

فوحدات الإنتاج الصغيرة والكثيرة تحولت إلى وحدات عملاقة قليلة العدد (احتكارات) وحرية المبادرة الفردية لم تعد مطلقة، كذلك الملكية الخاصة التى لم تعد فردية وبالمقابل تخلت الدولة عن حيادها المفترض، ودخلت معترك النشاط الاقتصادى وأخذت تلعب الدور الرئيسى فى إعادة التوازن، فتوسع القطاع العام كثيراً حتى أنه أصبح يضم فروعاً متعددة من وسائل الإنتاج.

وكما لم تعد الأسعار خاضعة لحركة العرض والطلب التلقائية. إنها المرحلة التى اتفق على تسميتها مرحلة الرأسمالية الاحتكارية التى انتقل معها طابع الرأسمالية من الطابع الصناعى إلى الطابع المالى، وانتقل مركزها الرئيسى من إنجلترا إلى الولايات المتحدة. وانتقل شكل استغلالها للشعوب الأخرى وسيطرتها عليها من الاستعمار إلى الأمبريالية.

لكن التحولات التى عرفتها الرأسمالية على عمقها وأهميتها لم تقض على جميع المشاكل والتناقضات التى عرفتها فى مراحلها الأولى، على العكس فقد جاءت هذه التحولات أيضاً بمشاكل وتناقضات جديدة للرأسمالية لا تقل حدة عن السابق. ذلك أن تدخل الدولة لا يعنى أن جوهر الرأسمالية قد تغير، فالقواعد الأساسية للرأسمالية بقيت موجودة: ربح، قوانين السوق، ملكية خاصة الخ...

كل ما فى الأمر أن الدولة كانت مجبرة على التدخل من أجل ضبط النتائج التى تفرزها القوانين الرأسمالية فى حدود معينة لا تهدد وجود النظام أى إن تدخل الدولة جاء لمصلحة النظام (ضبط الصراعات بين الاحتكارات) هذا النظام الذى بقى بجوهره قائماً على استغلال الإنسان للإنسان وإن تغيرت أشكال هذا الاستغلال.

وهكذا فالاقتصاد فى البلدان الرأسمالية استمر ينمو بصورة غير متكافئة وغير متوازنة.

إن معدلات النمو المرتفعة التى حققتها هذه البلدان إنما جاءت لمصلحة مناطق جغرافية على حساب مناطق أخرى استمرت بتخلفها، كما جاءت لمصلحة قطاعات وفروع معينة من الاقتصاد على حساب قطاعات وفروع أخرى (الزراعة والتجارة الصغيرة والحرف). وإذا كانت الطبقة العاملة المحلية قد استفادت من هذا النمو إلى حد بعيد فإن الاستغلال تحول بأبشع صوره من كاهل هذه الطبقة إلى كاهل طبقة العمال

المهاجرين الذين استقدمتهم الرأسمالية بكثرة فى البلدان الأوروبية، وكاهل بعض الأقليات فى الولايات المتحدة (السود). وعلى الرغم من التحسن الذى طرأ على مستوى معيشة العمال المحليين فإن تنظيماتهم النقابية صارت أقوى. وبالتالى توسعت مطالبها فصارت بالتالى الإضرابات لا تنقطع.

كذلك تبين أن مقدرة الرأسمالية الجديدة على التحكم بالدورة الاقتصادية بعد أزمة 1929 وضبط مراحل الركود منها ضمن حدود معقولة، ما كانت إلا مقدرة موقتة.فالرأسمالية تتخبط منذ مطلع السبعينات من هذا القرن وحتى الآن فى أزمة خانقة جمعت لأول مرة فى التاريخ الاقتصادى بين معدلات مرتفعة جداً من التضخم والبطالة.

هذا على الصعيد الاقتصادى،وعلى الصعيد الاجتماعى تحول الازدهار الذى عرفته البلدان الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية إلى سعى مسعور نحو الاستهلاك، حرضت عليه الاحتكارات فلم توفر وسيلة من الوسائل إلا وسخرتها لخلق حاجات مفتعلة عند الناس: وسائل إعلام،دعاية، إغراء.. الخ... ضاربة بعرض الحائط توازن البيئة، وتوازن المجتمع.

على صعيد البيئة: بلغت وتائر التبديد والتبذير للموارد درجات عالية لا توازيها إلا درجات التلوث فى البيئة، فأصبحت الموارد الطبيعية الرئيسية من غابات، وثروات منجمية وحيوانية مهددة بالانقراض والنضوب، كما أصبحت الأجواء والمياه والمزروعات ملوثة بدخان المعامل الكثيف والنفايات المسممة بما فيها النووية المشعة.

وعلى صعيد المجتمع: ازدادت وتيرة تفسخ المجتمع: تفكّك العائلة وانحلال الأخلاق وتفاقم الأمراض النفسية والمشاكل الاجتماعية الأخرى، من إدمان على المخدرات إلى الانتحار إلى ارتكاب الجريمة، بالإضافة إلى تصاعد التعصّب العنصرى.

هذا على الصعيد الداخلى. وعلى الصعيد الخارجى لم يتغير الاستغلال والسيطرة اللذان مارستهما الرأسمالية على البلدان التابعة إلا فى الشكل. فالاستعمار تحول إلى أمبريالية، أدوات السيطرة والإخضاع تبدلت من وجود عسكرى مباشر إلى تدخل عسكرى محدود أو حروب محلية، وحصار اقتصادى، أما الجوهر فبقى هو نفسه تخلف وتبعية بل زادت درجاتهما فالبلدان التابعة هى اليوم وأكثر من أى يوم مضى تحت رحمة البلدان الرأسمالية إن كان من ناحية تصدير موادها الأولية أو من ناحية تأمين حاجاتها على مختلف الصعد خصوصاً الاستراتيجية منها: المواد الغذائية، التكنولوجيا، التسلح، الرأسمال . . .

النظام الاشتراكى الماركسى:

لا يعتبر الماركسيون الاشتراكية نمطاً من أنماط الإنتاج، قائماً بذاته، وإنما مرحلة انتقالية بين الرأسمالية والشيوعية، مرحلة يقضى خلالها نهائياً على استغلال الإنسان للإنسان بالقضاء نهائياً على الملكية الخاصة، وزوال الطبقات والدولة. والنظام الشيوعى هو الذى يتحقق فيه على الصعيد الاقتصادى شعار: «من كل حسب طاقته إلى كل حسب حاجته»، وإن الشعار فى المرحلة الاشتراكية يبقى (من كل حسب طاقته.)

البنى الأساسية للنظام الاشتراكى الماركسى:

يقوم النظام الاشتراكى الماركسى على ثلاثة أسس رئيسة، هى:

البنى المؤسسية والاجتماعية:

يتميز هذا النظام بالملكية العامة لوسائل الإنتاج التى تنتقل إلى الدولة أو المؤسسات الجماعية. وحدها الأموال الاستهلاكية يمكن لملكيتها أن تكون كلياً أو جزئياً ملكية خاصة. والأفراد فى النظام المذكور يتميزون بمدى أهمية الوظائف التى يشغلونها وليس على قاعدة أوضاعهم القانونية.

البنى الاقتصادية والتقنية:

تقوم الدولة بواسطة هيئات التخطيط بإدارة الإنتاج، فتوزع الناتج الإجمالي بصورة إجبارية يتحقق معها التوازن بين الإنتاج والطلب من جهة وبين الادخار والاستثمار من جهة ثانية. أما التقنيات فهي كما في النظام الرأسمالي متطورة، حتى أن انفصال تحديد الأسعار عن قاعدة العرض والطلب في السوق الحرة يؤدي في هذا النظام إلى إنجازات تقنية هامة بصرف النظر عن كلفتها.

البنى النفسية والذهنية:

يهدف النظام الاشتراكي الماركسي إلى استبدال التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية وتقلبات السوق في النظام الرأسمالي بمساواة تستدعي تحرير وسائل الإنتاج من الملكية الخاصة، واستقرار اقتصادي يترافق مع إشباع كامل لحاجات الناس. وهكذا فإن الاقتصاد في هذا النظام هو اقتصاد حاجات. فالدافع الرئيسي للنشاط الاقتصادي لم يعد تحقيق الربح وإنما تنفيذ الخطة التي تهدف مبدئياً إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الحاجات الاجتماعية.

الأسس النظرية للنظام الاشتراكي الماركسي:

تعتبر الماركسية أن قيام الاشتراكية هو نتيجة منطقية أو حتمية لتطور المجتمعات البشرية. ذلك أن هنالك قوانين محددة تتحكم بتطور هذه المجتمعات وتفضي بها في النهاية إلى قيام المجتمع الشيوعي الذي تأتي الاشتراكية كتمهيد له أو كمرحلة أولى من مراحله. هذه القوانين قامت الماركسية نفسها باستخلاصها عبر قراءة لتاريخ البشرية، اعتمدت فيها بشكل خاص على الفكر الفلسفي الألماني (الديالكتيك الهيغلي) والفكر الاقتصادي الإنجليزي (نظرية القيمة عند ريكاردو) والفكر الاجتماعي الفرنسي (الاشتراكية). ولذلك فإن الماركسية تقدم نفسها ككل لا يتجزأ ولا يمكن الفصل بين مختلف جوانبه الاقتصادية والفلسفية والاجتماعية. هذا الكل، هو «علم تطور المجتمعات البشرية».

إذن على عكس الكلاسيكيين والليبراليين رأت الماركسية أن المجتمعات تتطور وتتغير وأن الذى يحكم تطور وتغير هذه المجتمعات هو تطور وتغير أنماط أو أساليب الإنتاج. فنمط الإنتاج (المستوى الاقتصادى) كما سبق ورأيناه يشكل، بشقيه قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، القاعدة التى يقوم عليها النظام الاجتماعى بأكمله. أى ما يسميه ماركس «البنية التحية» للنظام الاجتماعى. هذه البنية يترتب على تحولها تحول فى «البنية الفوقية» للنظام الاجتماعى أى مجموع أشكال الوعى الاجتماعى من حقوق وسياسة وثقافة الخ....

فبعد أن يقول ماركس «يدخل الناس، عندما يقومون بالإنتاج الاجتماعى فى علاقات معينة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم، يضيف علاقات الإنتاج هذه تقابلها درجة معينة من تطور قواهم المادية المنتجة، ومجموع هذه العلاقات تكوّن البنية الاقتصادية للمجتمع، أى الأساس الحقيقى أو الواقعى الذى يقوم عليه صرح من الحقوق والسياسة تستجيب له أشكال معينة من الوعى الاجتماعى. ولقد سبق الإشارة إلى القوانين التى تحكم تطور وتحول أنماط الإنتاج. نفسها أى المستوى الاقتصادى والتى يمكن تلخيصها بالدور المحدد لقوى الإنتاج فى العلاقات التى تربطها داخل نمط الإنتاج بعلاقات الإنتاج. لكن التحولات والتغييرات الجذرية فى أنماط الإنتاج إنما تنتج مباشرة من الصراعات الطبقية التى تفرزها التناقضات داخل أنماط الإنتاج بين قوى اجتماعية مستغلة تملك وسائل الإنتاج وقوى أخرى مستغلة ومقهورة لا تملك وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقى يلعب دور «القابلة» فى التاريخ التى تظهر على يديها المجتمعات الجديدة. وعلى أساس أن لكل نمط إنتاج مستوى تطور معين لقواه المنتجة وشكل معين لعلاقات الإنتاج (شكل الملكية) وبالتالى تناقضات خاصة به، ميز الماركسيون خمسة أنماط للإنتاج تعاقبت فى تاريخ البشرية. وهكذا تظهر الاشتراكية فى الفكر الماركسى كنتاج ضرورى وحتمى لتناقضات الرأسمالية كنمط إنتاج محدد فى التاريخ. ومن هنا جاء المؤلف الرئيسى لماركس

الذى هو «رأس المال» ليبين كيف أن النظام الرأسمالى يحمل فى أجشائه بذور فنائه وذلك بإبراز التناقض الرئيسى الحاصل فى هذا النظام بين مستوى التطور الكبير الذى وصلت إليه القوى المنتجة (الصفة الجماعية للإنتاج) وبين المستوى المتخلف الذى تبقى عليه علاقات الإنتاج (الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج). كل ذلك من خلال مفهوم فائض القيمة وما يترتب عليه من زيادة لمعدلات الاستغلال وإفقار متعمد ومتزايد للطبقة العاملة وما ينتج عنهما من ازدياد وتصاعد للصراع الطبقى بين البرجوازية والبروليتاريا يُتوج فى النهاية بانتصار البروليتاريا وقيام النظام الاشتراكى.

ينطلق ماركس إذن من مفهوم فائض القيمة ليبرهن كيف إن الرأسماليين يستغلون جهد العمال، فهم لا يدفعون لهم إلا قيمة قوة عملهم فى حين أنهم يشغلونهم عدداً من الساعات أكبر من هذه القيمة، ويحصلون على الفرق بين القيمتين وبذلك يكون ربح أرباب العمل ناتجاً عن سرقة جهد العمال واستغلالهم. ويشبه ماركس ذلك بأيام العمل التى لا تدفع قيمتها، فإذا كان يوم العمل هو عبارة عن عشر ساعات وكانت ساعات العمل الضرورية لإنتاج قوة العمل (الأجر) هى عبارة عن خمس ساعات، فإن العامل يكون بذلك يعمل نصف يوم لمصلحته ونصف يوم لمصلحة الرأسمالى مجاناً. هذا يعنى أن النظام الرأسمالى يقوم على استغلال الطبقة العاملة. لكن هذا الاستغلال لا يقوم على أساس أخلاقى فهو من ضمن منطق النظام المذكور، لأن الرأسمالية معناها التراكم المتزايد لرأس المال ومصدر هذا التراكم هو فائض القيمة، فأرباب العمل يستثمرون جزءاً من فائض القيمة فى زيادة رأس مالهم على شكل آلات ومعدات ومصانع وذلك رغبة منهم فى زيادة الإنتاج للحصول على المزيد من الأرباح لكن تراكم رأس المال لا يتم بنسب متساوية فينتج عن ذلك وجود مشروعات كبيرة ومشروعات صغيرة. وبما أن المشروعات الكبيرة تستطيع أن تبيع منتجاتها بكلفة أقل من كلفة منتجات المشروعات الصغيرة وذلك بفعل القانون العام للقيمة، فإن المشروعات الكبيرة تستطيع أن

تقضى على المشروعات الصغيرة نهائياً، فيتركز رأس المال فى يد عدد قليل من أفراد المجتمع ويتحول صغار الرأسماليين إلى عمال مأجورين يبيعون قوة عملهم وهكذا يزيد انقسام المجتمع الرأسمالى إلى طبقتين. من جهة أرباب العمل الذين تتناقص أعدادهم باستمرار لكى يزداد بالمقابل تحكمهم برأس المال الاجتماعى وبالتالى استغلالهم للعمال. ومن جهة ثانية بروليتاريا تتزايد أعدادها باستمرار ويزداد بذلك مستوى معيشتها سوءاً فيقوم الصراع بين الطبقتين ويحتدم، إذ يتيح تجمع العمال فى المصنع فرصة التقائهم وتنظيم أنفسهم فى مواجهة البرجوازية وهذا ما يعجل بالقضاء على النظام الرأسمالى لأن المقاومة التى تبديها البروليتاريا المنظمة تجاه محاولات زيادة استغلالها (زيادة ساعات العمل) وتخفيض مستوى معيشتها تؤدى بالرأسماليين إلى الإسراع بوتيرة التراكم الرأسمالى لأن ذلك يصبح السبيل الوحيد لزيادة فائض القيمة بمقاومة اتجاه معدل الربح نحو الانخفاض. لكن ذلك يؤدى إلى زيادة الإنتاج بوتائر كبيرة ومتسارعة يقابلها ضمور فى الأجور الموزعة، فتنشب الأزمات الاقتصادية التى تؤدى بدورها إلى تفاقم التناقضات الطبقية لأنها تسحب معها حلقة جديدة لكن متجانسة من التردى فى أوضاع العمال وزيادة البطالة وإفلاس صغار المنتجين وزيادة تبعية العمل المأجور لرأس المال.

لكن القضاء المبرم على الرأسمالية لا يمكن حسب ما تقوله الماركسية أن يتم من خلال اشتداد الصراع الطبقى القائم من قبل البروليتاريا على التنظيم النقابى والمطالب الاقتصادية المتمثلة في زيادة الاجور، أنه لا يتم إلا إذا وجدت البروليتاريا الإطار السياسى لنضالها وانتظمت فى حزب (شيوعى) يعبر عن مصالحها ومصالح المجتمع بأسره. عندها فقط يتم التحول وتقوم الاشتراكية على أنقاض الرأسمالية أى ينحل التناقض فتتأتى على يد البروليتاريا المنتظمة فى حزبها الطليعى علاقات إنتاج تتلاءم مع مستوى التطور الذى تلعبه القوى المنتجة فى النظام الرأسمالى (إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج).

تطور النظام الاشتراكي الماركسي:

قامت الاشتراكية الماركسية أول ما قامت في روسيا. ولم تكن روسيا عند قيام الثورة البلشفية من أكثر البلدان تقدماً على الصعيد الرأسمالي. بمعنى آخر لم تقم الاشتراكية في روسيا كنتيجة للتناقضات التي حللها ماركس في النظام الرأسمالي المتقدم. كذلك الأمر لم تقم الاشتراكية في البلدان الأخرى التي قامت فيها بعد الحرب العالمية الثانية تبعاً للتصور الماركسي، ففي بلدان أوروبا الشرقية قامت الاشتراكية نتيجة لتدخل خارجي من قبل الاتحاد السوفياتي. فرضته ظروف الحرب العالمية الثانية أما التجارب الاشتراكية الأخرى في بقية أنحاء العالم، في آسيا (الصين فيتنام، كمبوديا) وفي أمريكا اللاتينية (كوبا) فلم تقم أيضاً في مجتمعات صناعية متقدمة وإنما في مجتمعات زراعية تقليدية كما أنها قامت على يد أحزاب شيوعية يمثل الفلاحون وليس البروليتاريا قاعدتها الأساسية. ولقد جاء التبرير النظري لهذه الظاهرة على يد لينين الذي عمد إلى تحليل الرأسمالية في مرحلتها الأمبريالية فذكر بأن النظام الرأسمالي أصبح مع الأمبريالية نظاماً عالمياً: تجسد بقيام الاحتكارات الكبرى التي امتدت سيطرتها إلى الأسواق الخارجية وتميزت باشتداد الصراع فيما بينها من جهة وبينها وبين المستعمرات من جهة أخرى مما أدى إلى إمكانية إفادة الحركات الثورية في البلدان الرأسمالية غير المكتملة النمو من هذه الصراعات وقيام الاشتراكية دون المرور بمرحلة الرأسمالية المتقدمة.

هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فإن الأنظمة الاشتراكية الماركسية خصوصاً المتقدمة منها (الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية والصين) عرفت تعرجات كثيرة في مسيرتها. ففي الاتحاد السوفياتي بدأت الاشتراكية على شكل «الشيوعية الرسمية» ثم تراجعت إلى «السياسة الاقتصادية الجديدة» بعدها دخلت مرحلة التخطيط الستاليني الإجباري لتنتهي بسلسلة من «الإصلاحات» أعادت لعامل الربح اعتباره وطعمت التخطيط الإجباري ببعض قوانين السوق. وكذلك الأمر بالنسبة للصين التي بدأت الاشتراكية

فيها حسب النموذج الستالينى ثم تحولت إلى شكل أكثر جذرية مع الثورة الثقافية لتعود الآن إلى سلسلة من الإصلاحات على الطريقة السوفياتية.

النظام الاقتصادى البديل:

إذا اعتبرنا أن كفاح الإنسان عبر التاريخ كان دائماً من أجل إقامة المجتمع الذى يوفر له أسباب الحرية والسعادة، نستطيع أن نستنتج مما تقدم أن كلا النظامين المسيطرين على العالم اليوم: النظام الرأسمالى والنظام الماركسى لم ولن يحققا المجتمع المنشود. لأن جوهر الرأسمالية بالرغم من التحولات الهامة التى مرت بها لم يتغير فقد بقيت قائمة على الاستغلال وستظل كذلك ما دامت تعترف بنظام الأجرة والربح.

كذلك النظام الماركسى فهو لم يتخلص من نظام الأجرة عندما قضى على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وبالتالى فهو لم يتخلص من استغلال الإنسان للإنسان ذلك أن المسألة ليست مسألة شكل الملكية من الناحية القانونية إنما هى مسألة السلطة التى تمارس الحقوق المرتبطة بالملكية والسلطة فى هذا النظام بقيت سلطة فئة قليلة تعامل الناس كأجراء عندها، وليست سلطة جميع أفراد الشعب.

ما هو البديل؟

النظام البديل هو الذى يعالج جوهر المشكلة من جذورها. إنه النظام الذى يعود إلى القواعد الطبيعية التى حددت العلاقات الإنسانية قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات والتشريعات الوضعية والتى يتم على أساسها إلغاء نظام الأجرة وتحرير الحاجات الاساسية للأنسان. هذا النظام البديل، هو النظام الاقتصادى الجماهيرى الذى تضمنته النظرية العالمية الثالثة.

النظام الاقتصادى الجماهيرى:

النظام الاقتصادى الجماهيرى هو مجموعة الحلول الجذرية للمشكل الاقتصادى التى جاءت بها النظرية الجماهيرية فى الفصل الثانى من الكتاب الأخضر، تلك الحلول الهادفة إلى كسر احتكار الثروة وذلك بتدمير العلاقات الاقتصادية الظالمة والاستغلالية وبناء محلها علاقات اقتصادية جديدة ينتهى فيها الظلم والاستغلال والعبودية. فالاشتراكية هى نظام اقتصادى يدعم النظام السياسى الذى يعتمد على سلطة الشعب، ويكمله، وتكون الثروة الاجتماعية فيه ملكاً للمجتمع، ولكل فرد من أفراد المجتمع نفس الحق والنصيب فيها، ويشترك فى الانتفاع بها جميع الأفراد، لإشباع حاجاتهم المادية والمعنوية دون استغلال أحد منهم للآخرين، بل كل انسان يعمل بنفسه لأشباع حاجاته الاساسية.

ويتم ذلك بحل مشكلة العمل عن طريق إلغاء الأجرة وتحرير الإنسان من عبوديتها ونقل الشغيلة من خانة الأجراء إلى الشركاء وفق مقولة (شركاء لا أجراء) ويتم تحرير الإنسان من عبودية الحاجة وتحقيق الملكية الخاصة المقدسة إلى جانب وجود الملكية الاشتراكية والملكية العامة، ويهدف النشاط الاقتصادى الجماهيرى إلى إشباع الحاجات.

فلسفة النظام الجماهيرى:

إن النظرية الجماهيرية جاءت بالحلول الجذرية، وهى عندما تقدم أية مشكلة فإنها تحلل أسبابها لأن معرفة السبب فى أية ظاهرة هو الشىء المهم فى ايجاد الحل العلمى الصحيح. ومن هذا المنطلق جاءت فلسفة الاشتراكية الجماهيرية. فالمشكلة الاقتصادية الجوهرية، وفقاً للنظرية الجماهيرية، ليست مشكلة موارد محدودة تقابلها حاجات إنسانية متعددة وإنما هى مشكلة علاقات اقتصادية ترتبط من جهة بين الإنسان (الفرد) والأشياء المادية (الموارد)، وبين الإنسان والإنسان من جهة أخرى أو بين الإنسان والمجتمع الذى يعيش فيه. فالإنسان فى تعامله مع الأشياء المادية لا يخلو من وجود هدف يسعى إلى تحقيقه، وهو يتمثل فى

إشباع حاجاته المادية والمعنوية، ولكن تحقيق هذا الهدف يتمَ إمّا باستخدام الأشياء استخداماً مباشراً، أو بتحويلها إلى أشياء أخرى نافعة تشبع تلك الحاجات، أى بالإنتاج. ويتم الإنتاج إما عن طريق الإنسان (بمفرده) أو عن طريق تعاونه مع غيره، وبذلك يدخل الإنسان فى علاقة اقتصادية تربط بين الإنسان والإنسان فى المجتمع الواحد. وحين يتم تحويل الإنسان للمواد الخام إلى سلع أخرى نافعة (بمفرده) فإن ذلك لا يعنى عدم وجود علاقة بينه وبين إنسان آخر فى المجتمع، بل العكس هو الصحيح، لأن الإنسان وهو يستخدم الأشياء يمنع استخدام الآخرين لها، ويقتضى ذلك تحديد حق الإنسان فى منع الآخرين.

فالإنسان داخل نظام اقتصادى معين تربطه علاقات مباشرة بغيره، وبدراسة هذه العلاقات وتحديد معالمها، وتحليلها يمكن أن نحكم على مدى صحتها، وعلى مدى قدرتها على الاستمرار، ومدى انحرافها، ومدى تحقيقها للتوازن الاجتماعى. فالعلاقة بين العمال وأصحاب العمل تفترض مثلاً وجود طرفين: طرف مجرد من ملكية وسائل الإنتاج وهو العامل، وطرف آخر يملك وسائل الإنتاج وهو الطرف الذى يستطيع أن يتحكم فى الطرف الآخر فى هذه العلاقة، فيستطيع أن يحدد ساعات العمل، ويتحكم فى تشغيل العامل ويقوم باستغلاله. والعلاقة بين المالكين وغير المالكين يمكن أن تتخذ شكلاً آخر يتمثل فى وجود نظام الإيجار، فالملكية العقارية قد تتجاوز حاجات المالك وتصبح مصدراً من مصادر استغلال من يحتاجون إلى المأوى.

وبالرغم من علاقة الموارد المحدودة بإشباع الحاجات وما يمكن أن تسببه من مشاكل اقتصادية لا نستطيع إهمالها، فإن النظرية الجماهيرية، ترى أن حل المشكل الاقتصادى حلاً صحيحاً لا بد أن يتناول العلاقات الاقتصادية الإنسانية مباشرة. ولذلك تبحث هذه النظرية الشروط الاقتصادية التى تجعل العلاقات الاقتصادية منسجمة مع طبيعة العلاقات لانسانية، والقواعد الطبيعية التى تنظم هذه العلاقات الانسانية. فالقواعد الطبيعية تعتبر،

هى المقياس والمرجع والمصدر الوحيد فى العلاقات الإنسانية. ولا يبتعد الواقع الاقتصادى عن الوضع السليم الذه ينسجم مع طبيعة العلاقات الانسانية إلا بابتعاده عن القواعد الطبيعية. فالقواعد الطبيعية أنتجت اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج الاقتصادى، وحققت استهلاكاً متساوياً تقريباً لإنتاج الطبيعة بين الأفراد، أما ظهور العلاقات الظالمة فقد بدأ ببداية الخروج عن هذه القواعد.

فالحل الصحيح يكمن فى الكشف عن مدى خروج المجتمع، وانحراف العلاقات السائدة فيه عن العلاقات الطبيعية، فى الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك، وإحلال العلاقات الاشتراكية الطبيعية محل العلاقات القائمة على الاستغلال والظلم، ولا يكون تنظيم المجتمع تنظيماً صحيحاً إلا إذا سادت هذه العلاقات:

إن كافة الحلول التى جاءت بها النظريات السابقة لم تصل إلى الحل الجذرى للمشكل الاقتصادى تماماً مثلما عجزت عن حل المشكل السياسى، فالنظرية الرأسمالية فشلت فى ذلك وكذلك النظرية الماركسية وأيضاً الأنظمة ذات الحلول الاصلاحية التلفيقية. أن العالم ما زال يتقلب بين النموذجين المطروحين الرأسمالى والماركسى دون أن يكون أحدهما بديلاً جوهرياً للآخر، فالعالم حتى الآن لم يتغير. وقد جاءت النظرية الجماهيرية لتغييره، فالعلاقة بين العمال وأصحاب العمل، بين المالكين والمنتجين الحقيقيين (العمال) لم تجد حلاً فى النظريات التقليدية والنماذج التى تحددها. ولم تُجدِ التطورات التاريخية التى حدثت عن طريق مشكلة العمل وأجرة العمل، ولم تنفع التشريعات والتحولات التى حدثت فى جانب الملكية من حيث ظهور أنظمة تحد من الدخل وأنظمة تحرم الملكية وتسندها للحكومة، فالمشكلة ما زالت قائمة جذرياً، وما زال العالم يبحث عن حل للمشكلة الاقتصادية.

تكمن جذور مشكلة الاستغلال وفقاً للنظرية الجماهيرية، فى نظام الأجرة الذى يعتبر أهم خصائص الأنظمة الاقتصادية السائدة الآن فى العالم، وهو

نظام يجرد العامل من أى حق فى المنتجات التى ينتجها، ويعرضه للدخول فى مساومة مع أرباب العمل فى النظام الرأسمالى أو للرضوخ لأستغلال الدولة فى النظام الماركسى نتيجة لعلاقة غير متكافئة بين طرفين: العامل ورب العمل، فيأخذ العامل أقل من حقه فى الإنتاج، وبذلك يظهر الاستغلال من جهة، ويصبح العامل غير قادر على إشباع حاجاته من جهة أخرى، فالحل إذن هو إلغاء الأجرة وتحرير العمال من عبوديتها «شركاء لا أجراء».

أسس النظام الاقتصادى الجماهيرى:

1 ـ كسر احتكار الثروة أى أن تكون السلطة المحتكرة للملكية هى سلطة كل الناس (سلطة الشعب نفسه) وأن تكون ثروة المجتمع حقاً لكل أفراده. فالثروة الاجتماعية حق لجميع أفراد المجتمع، وهى تتكون من كافة الإمكانيات والوسائل ومواد الإنتاج، التى يمكن أن تستخدم كعناصر إنتاج بالإضافة إلى الجهد الذى يبذله المنتجون لتحقيق الإنتاج. وحق كل فرد من أفراد المجتمع ثابت فى هذه الثروة، وهو ينتقل عبر الأجيال المتعاقبة من جيل إلى جيل. وإذا ما رجعنا إلى أصل الثروة فإننا نجد أنه نابع من الأرض التى كان وجودها سابقاً لوجود الإنسان نفسه، ولم يكن أصل هذه الأرض ملكاً لأحد كما أن وجود الإنسان عارض على هذه الأرض. فالأرض ثابتة والمنتفعون يتغيرون بمرور الزمن مهنة وقدرة ووجوداً، ولذلك تكون الأرض ليست ملكاً لأحد، ويكون حق الانتفاع بثروة المجتمع حقاً مكفولاً لجميع أفراده، وهم يتساوون فى هذا الحق.

2 ـ أن تستخدم ثروة المجتمع لإشباع الحاجات المادية للأفراد، وأن يكون لكل فرد حق الانتفاع فى المجال الذى يختاره والذى يتناسب مع قدراته ومواهبه. إن الثروة الاجتماعية تستخدم لإشباع الحاجات الإنسانية ولا إمكانية لإشباع الحاجات بدون وسائل الإنتاج ومواد الإنتاج. ولذلك توجد قاعدة طبيعية يلتحم فيها حق المنتجين فى الإنتاج الذى يشبع حاجاتهم، وحقهم فى الثروة اللازمة لهذا الإنتاج. وأية علاقة اقتصادية

تخرج عن هذه القاعدة تفسد النظام الاقتصادى وتؤدى إلى انقسام المجتمع إلى سادة وعبيد.

ولا يحق لفرد من أفراد المجتمع أن يستحوذ على نصيب من ثروة المجتمع أكبر من نصيب غيره، ولا يحق لأى فرد من أفراد المجتمع أن يأخذ من ثروة المجتمع أكثر مما يحتاج إليه، ولا أن يدخر ما يزيد عن حاجاته، فالادخار الزائد عن الحاجة هو حاجة إنسان آخر من ثروة المجتمع، وأما ما وراء إشباع الحاجات فهو يبقى أخيراً ملكاً لكل أفراد المجتمع.

3 ـ النشاط الاقتصادى يهدف إلى إشباع الحاجات فهو نشاط إنتاجى خال من علاقات الظلم والاستغلال إذ لا يجوز لأى فرد من أفراد المجتمع أن يستولى على نصيب من الأرض أكبر من تلك التى يخصصها له المجتمع لإشباع حاجاته، ولا يجوز له أن يكون إلا منتفعاً باستخدام هذه الأرض، ولا يحق له أن يدعى ملكية رقبة هذه الأرض. ولا يجوز لأى فرد من أفراد المجتمع أن يملك حاجة غيره كأن يملك مسكناً له ولأفراد أسرته وآخر لتأجيره، ان ذلك لا إمكانية له فى المجتمع الجماهيرى الذى يؤسس نظامه الاقتصادى على إشباع الحاجات الضرورية للإنسان جذرياً وفقاً لقواعد طبيعية، ولا إمكانية لوجود علاقة اقتصادية من شأنها أن تؤدى إلى تكديس الثروة باستغلال الغير. فالنشاط الاقتصادى فى المجتمع الجماهيرى، هو نشاط إنتاجى من أجل إشباع الحاجات المادية، وليس نشاطاً غير إنتاجى أو نشاطاً يبحث عن الربح من أجل الادخار الزائد عن إشباع تلك الحاجات، أى أنه نشاط غير استغلالى. فالإنسان وفق النظام الاقتصادى الجماهيرى إما أن يعمل لنفسه لضمان حاجاته المادية أو أن يعمل فى مؤسسة اشتراكية يكون شريكاً فى إنتاجها، أو أن يقوم بخدمة عامة للمجتمع ويضمن له المجتمع حاجاته المادية.

4 ـ أن يكون هناك تمييز بين ما يعتبر حقاً للفرد باعتباره أحد عناصر الإنتاج الأساسية، فالقاعدة الطبيعية هى أنه (لكل عنصر من عناصر الإنتاج

حصة من هذا الإنتاج كما أن القاعدة السليمة هى أن الذى ينتج هو الذى يستهلك إنتاجه لإشباع حاجاته.

ولا يمكن أن نجد حلاً ينسجم مع هذه القواعد إلا بالقضاء على نظام الأجرة، ولا بديل لنظام الأجرة إلا نظام المشاركة فى الإنتاج (شركاء لا أجراء) وهو نظام يتحول فيه العامل إلى منتج ويستخدم الإنسان نصيبه من ثروة المجتمع، فينتج لنفسه دون أن يستخدم الآخرين ليحققوا له إنتاجاً يستخدمه فى إشباع حاجاته المادية. أما الخدمات التى يراها المجتمع ضرورية، فإنه يكلف بها بعض أفراده لتكون خدمة عامة، ويضمن المجتمع لأولئك الأفراد ما يشبع حاجاتهم المادية، ولا يجوز أن تتفاوت ثروة الأفراد ودخولهم إلا بمقدار ما ينتج كل منهم أكثر من غيره.

وهكذا يمكن القول بصفة عامة أن الأسس التى يرتكز عليها النظام الاقتصادى الجماهيرى هى أسس علمية وموضوعية لأنها تقوم على أساس القواعد الطبيعية التى تعتبر هى المقياس والمرجع فى العلاقات الإنسانية.

الملكية فى النظام الاقتصادى الجماهيرى:

يعتمد نظام الملكية فى النظام الاقتصادى الجماهيرى على التفرقة بين ما يعد ثروة للمجتمع، وما يعد ثروة خاصة (انظر الملكية الخاصة) وتعتبر ثروة المجتمع ملكاً لكل أفراده، ويحق لكل فرد أن يستغل هذه الثروة للانتفاع بها فى حدود جهده الخاص، دون استخدام غيره بأجر أو بدونه، وفى حدود إشباع حاجاته. ويتساوى نصيب كل فرد من هذه الثروة وحقه فيها مع نصيب وحق غيره من أفراد المجتمع، ويزداد هذا النصيب وينقص بزيادة أو نقصان حجم الثروة. وتتكون ثروة المجتمع من الأرض باعتبارها مصدر مواد الإنتاج، ووسائل الإنتاج التى تعتبر ملكاً للمجتمع كالآلات والمعدات وكافة الإمكانيات التى تستخدم فى الإنتاج. وتكون ملكية رقبة هذه الثروة للمجتمع بجميع أفراده جيلاً بعد جيل، ملكية مشتركة ولا تستخدم هذه الثروة إلا بالطريقة التى تنسجم مع مصلحة المجتمع

وبدون أن تكون أداة من أدوات استغلال الغير، ولكل فرد أن يقرر بشأنها الطريقة التى تستخدم بها فى الإنتاج وإشباع الحاجات باعتباره عضواً فى المجتمع وفقاً لنظام ديمقراطى يعتمد على أساس سلطة الشعب.

ويعتمد معيار التفرقة بين ما يعد ثروة للمجتمع وما يعد ثروة خاصة على مساهمة الفرد فى الإنتاج، فالإنتاج يحدث بفعل الإنسان والعناصر الأخرى التى تشترك معه فى العملية الإنتاجية، ويكون لكل عنصر من عناصر الإنتاج حصة فى الإنتاج، ولذلك تكون حصة الإنسان من الإنتاج ملكية خاصة به. وتكون حصة العناصر الأخرى التى لم يكن الإنسان سبباً فى وجودها ملكاً للمجتمع، وبذلك تتكون الثروة الاجتماعية من الأصل الثابت وهو الأرض، والوسائل الأخرى، التى تم تراكمها من نصيب الأرض فى الإنتاج. وبناء على ذلك يمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من أنواع الملكية وهما:

1 ـ **الملكية الاجتماعية** (ملكية المجتمع)، وتشمل المرافق التى ينتفع منها جميع أفراد المجتمع، كالمدارس والمستشفيات والطرقات العامة... الخ. ومصدرها الفائض من الحاجات الخاصة.

2 ـ **الملكية الاشتراكية**، وهى تتكون من وسائل الإنتاج التى لا يمكن لشخص واحد أن يستخدمها بمفرده فى عملية الإنتاج، ويكون هذا الشخص شريكاً فى الإنتاج الذى تنتجه هذه الوسائل مع الأفراد الآخرين الذين يشاركونه ملكيتها.

3 ـ **الملكية الخاصة**، وتضم وسائل الإنتاج التى يستعملها المنتج بمفرده فى عملية الإنتاج، كما تضم جميع الحاجات المادية الأساسية والضرورية للإنسان من مسكن، ومركوب، حتى الملبس والغذاء.

أوجه النشاط الاقتصادى الجماهيرى:

ينظم النشاط الاقتصادى فى المجتمع الجماهيرى وفقاً للملكية. ونستطيع

أن نميز بين نوعين من أنواع النشاط الاقتصادى فى المجتمع الجماهيرى: نشاط الإنتاج ونشاط الخدمة العامة.

نشاط الإنتاج:

ويكون اما فى الزراعة أو فى الصناعة والحرف. وينظم هذا النشاط بما يتفق مع نظام الملكية كما يلى:

1 ـ النشاط الفردى: وهو يتعلق بنشاط الأفراد فى الملكية الخاصة كالمزرعة الخاصة، والمصنع الخاص، والحرفة الخاصة، حيث يستخدم الأفراد وسائل الإنتاج، ويديرونها بأنفسهم لإشباع حاجاتهم، بدون استخدام الغير، وذلك بما لا يتجاوز إشباع تلك الحاجات.

2 ـ النشاط الاشتراكى: وهو يتعلق بنشاط الأفراد فى الملكية الاشتراكية، كالتشاركيات والمصانع الاشتراكية والمزارع الاشتراكية، وغيرها من المؤسسات الإنتاجية التى تقتضى تعاون مجموعة من أفراد المجتمع فى العملية الإنتاجية. ويحصل الأفراد على حصتهم من الإنتاج وفقاً لنظام المشاركة فى الإنتاج، بحيث يكون لكل عنصر من عناصر الإنتاج حصة فى الإنتاج. وتكون إدارة المؤسسات الإنتاجية حقاً للمنتجين فى هذه المؤسسات الذين يقومون بتسييرها بالإدارة الشعبية الذاتية عن طريق مؤتمراتهم الإنتاجية ولجانهم الشعبية، وبالطريقة التى تكفل تحقيق السياسة العامة للمجتمع، حيث يقوم المؤتمر الإنتاجى فى الوحدة الإنتاجية بتصعيد لجنة شعبية لإدارة المؤسسة الإنتاجية.

الخدمة العامة:

وهى تتعلق بالخدمات التى يعتبرها المجتمع ضرورية ومكملة لحركة الإنتاج، كالخدمات التى يقدمها الأفراد الذين يصعدون لأمانات اللجان الشعبية، والخدمات التي تقدمها المؤسسات التعليمية والصحية والمالية والمصرفية والأسواق الشعبية، وغيرها من الخدمات العامة.

الأرض

تعريف:

الأرض بما تحويه على سطحها وفى باطنها من تربة وأشجار ومياه ومناجم هى من عوامل الإنتاج، ولكن الخلاف الذى يمكن أن ينشب بهذا الخصوص هو حول كونها عامل إنتاج مستقل (موارد طبيعية)، أم أنها تدخل فى عداد عامل إنتاج آخر هو رأس المال؟ ومن يدافع عن وجهة النظر الثانية، يعتبر أن الأرض تخضع منذ القدم لأعمال التنظيم والإعداد والتغيير والتحويل من قبل الإنسان، بحيث لا يمكن اعتبارها نتاجاً للطبيعة فقط، وإنما هى بالإضافة إلى ذلك نتاج لعمل الإنسان. كذلك فإن الأرض بما تحتويه ليست بالمورد الذى لا ينضب، أو الذى لا يتلف، فأعمال حماية الأرض والمحافظة عليها وتنظيم استغلالها تجرى على قدم وساق فى جميع أنحاء العالم، وبذلك فإن قابلية العناصر الطبيعية للتجدد هى الآن رهن بالعديد من أعمال الإنسان. وعليه يكون من الصعب فصل الأرض كعنصر من عناصر الإنتاج مستقل عن رأس المال. وهنا من المفيد التذكير بأن بعض النظريات الاقتصادية، خصوصاً النظرية الفيزيوقراطية (الطبيعية)، ذهبت إلى اعتبار الأرض المصدر الوحيد للثروة، منها تتكون ثروة المجتمع، ومنها تتوزع على سائر النشاطات الاقتصادية.

ملكية الأرض:

فى النظام الرأسمالى تخضع الأرض عموماً لنظام الملكية الخاصة، وقد دعا بعض الكلاسيكيين الأوائل إلى مصادرة الأرض من قبل الدولة، أو تقييد حق الملكية، لأن الريع الذى يتولد كما يقول ريكاردو من الاختلاف فى خصوبة الأرض، ينحو دائماً نحو الارتفاع مع تكاثر عدد السكان، ويستولى عليه أصحاب الأراضى، وذلك على حساب الأجور التى تظل ثابتة، وعلى حساب الأرباح التى تتجه دائماً نحو الانخفاض. وبذلك

تكون الملكية الخاصة للأرض عائقاً أمام التطور الرأسمالى. لكن التطور اللاحق للرأسمالية قلل من أهمية عنصر الخصوبة فى التربة بالنسبة للإنتاج الزراعى الذى صار يتعلق أكثر بأعتماد الزراعة على الصناعة، أى اعتماد الزراعة المتزايد على الآلات والأسمدة والسدود وعلى البحث العلمى والتقنيات المتقدمة. أى أن المشروع الزراعى أصبح يتمتع بجميع مواصفات المشروع الرأسمالى تقريباً. وهكذا أصبحت مسألة ملكية الأرض خاضعة لمنطق التطور الرأسمالى. وإذا أضفنا إلى ذلك أن أهمية الزراعة فى الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة قد انخفضت نسبياً سواء بالنظر لما تشكله من حصة فى الناتج الإجمالى أم بما تشغله من يد عاملة. لذلك كله فإن مسألة ملكية الأرض لم تعد تعطى الأهمية فى الدراسات الاقتصادية للبلدان الرأسمالية المتقدمة.

على العكس تماماً، فإن مسألة الأرض تكتسب فى وقتنا الحاضر أهمية قصوى، لأنها لا تزال تشكل العمود الفقرى للاقتصاد، إذ أن قطاع الزراعة والقطاع الأستخراجى، يشكلان قاعدة الاقتصاد، فهما يشغلان أكثرية السكان ويعطيان القسم الأكبر من الناتج المحلى الإجمالى. وتحتل مسألة الملكية مكاناً مميزاً داخل العملية الزراعية. فالفروقات الكبيرة فى حجم الملكية الزراعية، يترتب عليها توزيع غير عادل للمداخيل وعلاقات إنتاج شبه إقطاعية فتعجز الزراعة عن إشباع الحاجات الغذائية الأساسية للسكان، كما تعجز عن توليد الفائض الضرورى للتنمية الصناعية وبذلك تكون مسألة الملكية من العوائق الرئيسية التى تصطدم بها محاولات التنمية، ولا بدّ هنا من التذكير بأن جميع البلدان (المتقدمة) الآن، وجميع البلدان التى انطلقت عملية التنمية فيها بشكل صحيح، عمدت فى مرحلة الانطلاق إلى القيام بإصلاحات زراعية.

شكلت مسألة الملكية القضية الرئيسية التى تناولتها،وتراوحت الحلول من توزيع الملكيات الكبيرة على صغار الفلاحين، إلى إلغاء الملكية بشكل كامل، مروراً بتحديد سقف لها، أو إقامة تعاونيات زراعية الخ. .

أما فى البلدان الاشتراكيـة الماركسيـة، فقد تم مبـدئياً إلغـاء ملكية الأرض، لكن الوضع القانونى للوحدات الإنتاجية الزراعية، يأخذ أشكالاً متعددة فى هذه البلدان: مزارع جماعية، مزارع للدولة، تعاونيات، وفى حالات محدودة جداً استثمارات فردية.

ملكية الأرض فى النظام الجماهيرى:

فى النظام الاشتراكى الجماهيرى لا يمكن أن تكون الأرض ملكية خاصة، لأن هذا النظام يعود إلى الانطلاق من القواعد الطبيعية التى قامت عليها المجتمعات قبل ظهور الطبقات والدول والقوانين الوضعية، ولهذا كـان ينعدم الاستغلال وتعم المساواة. فلو جاز امتلاك الأرض لما وجد غير الحاضرين نصيبهم منها، فى حين أن حقوق الأجيال المقبلة فيها لا تقل عن حقوق الأجيال الحاضرة.

ولأن الأجيال تتعاقب على الأرض، وهى تبقى على مساحتها وحجمها، فإنها لا يمكن فى مجتمع المساواة أن تكون ملكاً لأحد، إنما «يحق لكل واحد استغلالها للانتفاع بها شغلاً وزراعة ورعياً مدى حياته وحياة ورثته فى حدود جهده الخاص، دون استخدام غيره بأجر أو بدونه، وفى حدود إشباع حاجاته».

البديل

تتصف الأنظمة السياسية السائدة فى الوقت الحاضر بأنها استبداديـة ظالمة وديكتاتورية لأنها تفرض نفسها على شعوبها بالقوة، وتمارس عليها التسلط والاستغلال والقمع متسترة بقوانين جائرة، سنتهـا ووضعتها فى خدمتها، وتتخذ منها مظلة وذريعة تضفى عليها الشرعية. وبـاسم هذه القوانين تُهدم الحرية، وتحتكر القلة سلطة التصرف بـالأمور السيـاسية والاقتصادية والاجتمـاعية والمعيشيـة للمجتمع، فتُسلب إرادة الجمـاهير

وتَزيّف ، من خلال الادعاء بوجود نواب ممثلين عنها فى مجلس النواب . فبدلاً من أن يعبروا عن أمانى الشعب وآماله ومصالحه يعتبرون أنفسهم البديل عنه ، ملغين وجوده .

فى هذه الأوضاع ، تتطلع الشعوب إلى التحـرر من قيودهـا ، وإلى التخلّص من كل ما يعيق إرادتها من أن تكون حرّة ، وإلى إزالة الأدوات المهيمنة على السلطة ، سواء بالعمل السياسى أم بالثورة والعنف ، بهدف إحلال سلطة بديلة مكانها ، تتمثل بالسلطة الشعبية بحيث تحكم الجماهير نفسها بنفسها ، دون نيابة أو تمثيل أو وصاية من أحد سواء كان فرداً أم حزباً أم طائفة . إن الجماهير هى النقيض والبديل للسلطة الديكتاتورية ، حيث السلطة للشعب ، ولا سلطة لسواه .

فالسلطة تسعى باستمرار لتأمين هيمنتها ، والمحافظة على هيبتها ، وهى فى سبيل ذلك تلجأ إلى كافة الأساليب تستعملها.وبالمقابل فإن الجماهير تبحث عن البديل لتخفيف معاناتها ولرفع الظلم عنها . إلاّ أن ذلك ينبغى ألاّ يوهمها بأن البديل ممكن من ضمن نفس الأنظمة ، إن البديل النهائى للسلطة الـديكتاتـورية هـو إحلال سلطة الشعب محلهـا ، فبهـا تستعيد الجماهير ثروتها وسيادتها وحريتها الفعلية .

العمـل

يرتبط محتوى أى تعريف يمكن أن نعطيه للعمل بوجهة نـظر تحدد محتواه وتوجهه، وتركيزه على هذا الجانب أو ذاك. إن وعى الترابط بين التعريف ووجهة النظر يجعلنا نميز بين عدة أنواع من التعريفات:

التعريفات التقنية الضيقة:

إنها التعريفات التقليدية التى تركز على العمل باعتباره النشاط الخاص

بالعامل، والتى لا ترى سوى العلاقة بين العامل الفرد ومحتوى عمله. وهى تأخذ أنماطاً منها العمل كأداة إنتاج، حيث يتم التركيز على دراسة طبيعة العمل التقنية ومدى تكيف العامل معها. ومنها العمل كمظهر عضوى يركز على دراسة الروابط بين العمل والتركيب العضوى للعامل. ثم العمل كاتجاه نفسانى، ويهتم بدراسة الدوافع الذاتية وشبكة التفاعل بين العمل كنشاط وشخصية العامل.

التعريفات التى تعتبر العمل ظاهرة اجتماعية:

فى نطاق هذا النوع من التعريفات، يُعالج العمل على أساس وظيفته المزدوجة وهى إنتاج سلعة معينة، ونقطة تقاطع العلاقات الاجتماعية التى تتشكل بمناسبة عملية الإنتاج ذاتها.

وبالارتكاز على هذا التصور الوظيفى، تبرز العلاقات بين الأفراد العاملين فى المنشأة باعتبارها وحدة إنتاجية مستقلة عن الروابط المهنية داخل المجتمع الواحد. وإذا كان النوع الأول من التعريف، يفصل العامل عن المنشأة التى يعمل فيها، فإن النوع الثانى يفصل الوحدة الإنتاجية عن النظام الاجتماعى الإنتاجى العام فى المجتمع.

التعريفات التى تعتبر العمل ممارسة اجتماعية شاملة:

تحت هذا النمط، يرتبط تعريف العمل بنوع الإنتاج الذى ينتمى إليه، رأسمالياً كان أم ماركسياً، أم إصلاحياً. وبهذا المعنى أيضاً تبرز علاقة الأجر، والأجرة، والإيجار كعلاقة إنتاجية رئيسية تقوم عليها أنظمة الإنتاج المختلفة ماركسية ورأسمالية وخلافهما.

المفهوم الطبيعى للعمل:

يعتمد هذا المفهوم على استحالة الفصل بين العامل كمنتج والمنشأة الإنتاجية فى النظام الإنتاجى، وهو يرتكز على القاعدة الطبيعية التى يفترض أن يقوم عليها المجتمع، ثم المنشأة الإنتاجية المتكونة من

منتجين، ومواد إنتاج، وآلات إنتاج. . على هذا الأساس يتم التمييز ضمناً بين العمل الإنتاجى، والعمل الاستهلاكى والعمل فى إطار تقديم خدمة عامة.

1 ـ العمل الإنتاجى، وهو ممارسة الإنسان لنشاط إنتاجى تتولد منه منتجات مادية ملموسة يستخدمها المنتج فى إشباع حاجاته الأساسية. والعاملون فى مجال العمل الإنتاجى إذا كانوا يعملون فى منشأة واحدة، من المفترض أن يكونوا شركاء فى ملكيتها.

2 ـ العمل الاستهلاكى وهو ممارسة العمل فى إطار التصرف بالإنتاج لهدف الربح دون المشاركة فى صنعه، كما هو الحال عند «التاجر» الذى يتصرف بمنتجات المنتج دون أن يشارك فى إنتاجها.

3 ـ العمل فى مجال تقديم خدمة عامة، وهو النشاط الذى يقدمه الأفراد للمجتمع، ولا يكون له مردود إنتاجى مادى مباشر. والعاملون فى هذا المجال، يضمن لهم المجتمع إشباع حاجاتهم الأساسية.

إذن الذى ينتج هو الذى يجب أن يستهلك، والذى يقدم خدمة عامة هو الذى يجب أن تشبع حاجاته، ولا يجوز مطلقاً أن يستهلك من لا ينتج، لأن هذه العلاقة ستجعل من المستهلك إما سيداً يستهلك ما ينتجه الغير، وإما عبداً يحتاج إلى إنتاج الغير، وليس ثمة مكان قطعاً لمثل هذا النموذج فى المجتمع الجماهيرى. . إلا العجزة الذين يتولاهم المجتمع برعايته، ويكفل لهم حقوقهم الاجتماعية وكرامتهم الإنسانية.

الفاشية

الفاشية كلمة إيطالية الأصل وهى تعنى الجمع أو الاتحاد. والفاشية هى نظرية فلسفية مرتبطة بحركة سياسية واجتماعية ظهرت فى أوروبا بشكل خاص. ورغم تعدد صور وأشكال الفاشية وأزمان ظهورها فإنه يمكن تحديد السمات المشتركة لها على الوجه التالى:

* تعتبر أسس الفاشية سلطة الدولة ، وترى أن هذه السلطة يعبر عنها فرد واحد هو الزعيم الملهم . ومن هنا فإن الفاشية تمجد الديكتاتورية وتقف على طرف النقيض من الحركة الجماهيرية . وإذا كان للزعيم عند الفاشيين أن يحكم بشكل مستبد ومطلق، فما ذلك إلا لأن هذا الزعيم يتحد مع الوطن فيصبح هو الوطن، ويصبح الوطن هو الزعيم، فتتحول أوامر الفرد إلى قوانين على المجتمع والدولة أن يتكيفا معها .

* تؤمن الفاشية بالنخبوية ، فهى تحتقر الجماهير وتعتمد على سلطة النخبة أو الصفوة فى مقابل سواد الناس أو الجماهير . فهى ترى أن الأقلية المبدعة المختارة هى التى يجب أن تحكم المجتمع، وتحتل المواقع الفاعلة فى الدولة ، وإن كان ذلك على حساب الجماهير .

* تميل الفاشية دائماً إلى الحلول العسكرية ، وهى غالباً ما تتجسد فى حركات ذات طابع عسكرى تظهر على شكل كتائب عسكرية ، وتتبع تنظيماً عسكرياً ، وتسعى إلى توسيع المؤسسة العسكرية لتقود المجتمع والدولة. . إنها باختصار تقدم عسكرة المجتمع على كل ما عداها من مبادىء وأفكار .

* تضع الفاشية مصالح الأمة فوق مصالح الأفراد ، ولا ترى أن هذه المصالح هى مصالح الأفراد أنفسهم ، وأن الأمة فى نهاية المطاف ليست فوق الجماهير بل هى الجماهير نفسها .

* تضع الفاشية منظومة أخلاقية خاصة، قائمة على الشرف والواجب والتضحية، غالباً ما تأخذ طابع المعاداة للدين مع اقترابها من الدين ظاهراً ، إلا أن مناخها الفكرى هو مناخ دين موازٍ للدين السائد فى المجتمع.

* تشيع الفاشية مناخاً عنصرياً ، وتنمى النزعات اللاعقلانية فى الثقافة ، وتلجأ إلى مخاطبة الغرائز أكثر من مخاطبة العقل ، وتنتخب من التراث القومى بشكل فج ما يبعث على ترويج الفكر العنصرى المعادى للتواصل الإنسانى والحوار بين الثقافات .

ظهرت الفاشية كحركة فكرية وسياسية فى إيطاليا أولاً ثم فى ألمانيا بعد ذلك . أما فى إيطاليا فقد كانت النظرية الفاشية عبارة عن تلفيق مجموعة من الأفكار ذات طابع صوفى لا عقلى ، تحولت إلى ما يشبه الدين الجديد الذى اتسم بالعداء الشديد للنظرية المادية بشكل خاص ، لأنها كانت تعوّل على ثراء الروح فى مقابل المادة . ولما كانت الفاشية تمجد البطل وتحتقر المساواة بين المواطنين ، فقد كانت حركة معادية لحركة الجماهير، رغم ادعائها بأنها تتوجه إلى الشعب بجماهيره العريضة .

لقد احتل مفهوما الأمة والدولة مكانة استثنائية فى الفكر الفاشى الإيطالى ، فقد رفعت النظرية الفاشية الدولة إلى مرتبة المطلق ، إذ ليست الأمة هى التى تلد الدولة بل الدولة هى التى تخلق الأمة ، وهى التى تعطى الحياة للشعب . إن الدولة بصفتها تعبيراً عن إرادة كلية أخلاقية، هى التى تخلق الحق، وعلى الفرد أن يذوب فى هذا الحق ذوباناً تاماً .

أما فى ألمانيا فقد ازدهر الفكر الفاشى بعد هزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى ، حيث شاع مناخ النزعة القومية المتعصبة ، وقد لقى ذلك ترحيباً من قبل البرجوازية والبرجوازية الصغيرة التى عبرت الفاشية عن مصالحها بشكل واضح وصريح .

أخذت الفاشية الألمانية من الفلسفة البرجوازية الألمانية ،ولا سيما من الجوانب الرجعية فيها ، واستعانت بفكر نيتشه وفكرة الـ(سوبرمان) التى بشر بها، وبالجوانب اللاعقلانية السائدة فى فكر هذا الفيلسوف . وإذا كانت الفاشية الألمانية تعتبر نيتشه نبيها الأول ، إلا أنها لم تقف عند حدود فكره ، بل جمعت بين أفكاره وأفكار فلاسفة آخرين عرفوا بالتطرف القومى والنزعة العنصرية والدعوة إلى اشتراكية ديماغوجية شكلية . وقد وجد الفاشيون الألمان ضالتهم المنشودة فى فلسفة الحياة التى أمدتهم بالاتجاه اللاعقلانى الذى ساد أفكارهم .

لقد تحولت فلسفة الحياة هذه على يد هؤلاء إلى سلاح للهجوم على

العقل ، فالعقل عندهم هو عدو الحياة، والمهمة الجـديدة للفلسفـة فى نظرهم هى إنقاذ النفس الإنسانية من العقل . واستناداً إلى هذا، فقد قال هؤلاء بأن مجرى الحياة أو تيارها الحقيقى هو ذلك الذى يسير من الحاضر إلى الماضى . بل ان بعض الفاشيين الألمان قد اتهم العقل بالخيانة ، كما إنهم قدسوا الحرب واعتبروها حقل تجربة لنبل النفس الإنسانيـة ، أما الطابع الغالب على هـذه النظرية، فهو تمجيد الرق واعتباره فيصل التفرقة بين الشعوب والأفراد . فقد نظر الفاشيون الألمان إلى التقدم التاريخى والاجتماعى على أساس الصراع من أجل البقاء ، حيث البقاء للأصلح والأقوى بين الأجناس .

- إن ظهور الفاشية فى إيطاليا وألمانيا، لا يعنى على الإطلاق أن الفاشية كفكر وممارسة لم تحظ بالانتشار فى بلدان أخرى ، فقد انتشرت الفاشية فى معظم بلدان العالم الرأسمالى ، بل إن الفاشية ظهرت من جديد بحيث يمكن الحديث عن فاشية جديدة .

ويمكن النظر إلى الفاشية عموماً وإلى الفاشية الجديدة خصوصاً على إنها نتيجة التفسخ فى النظام الرأسمالى ، أو على الأقل إنها تحاول النفاذ من خلال هذا التفسخ إلى تحطيم البنية التقليدية . إلا أن ما تنشده الفاشية من مجتمع بديل هو مناقض تماماً لمصالح الجماهير ، والفكر الذى تروجه الفاشية هو فكر معاكس للفكر الجماهيرى .

فرغم فشل الحركات الفاشية فى إيطاليا وألمانيا ، فإن خطر الفاشية ما زال باقياً يرتبط بمصالح أكثر الفئات عنصرية ورجعية فى العالم ، وما زال النضال ضد الفاشية مهمة جماهيرية أساسية تضاف إلى المهام الجماهيرية الأخرى .

الماركسية

الماركسية هى اتجاه فكرى يرتكز على عـدد من المقولات النـظرية

والمنهجية تواجه الظواهر المعقدة المتشابكة للحياة الاجتماعية وتحاول أن تجمعها كلها فى نظرية واحدة:

٦ ـ المنظور المادى التاريخى:

إن العلاقات الأساسية فى كل مجتمع هى العلاقات مع الطبيعة. وتنبع أهمية هذا النوع من العلاقات بالنسبة للإنسان، من كونه يصارع الطبيعة دائماً، وخلال هذا الصراع وضمن الشروط الطبيعية المفروضة عليه، ينتزع منها ما يحتاجه لتأمين حياته.

هكذا ينتج البشر حياتهم، أى يتخطون الحياة الحيوانية الطبيعية، وهم لا يتخطون الطبيعة إلا بحدود معينة وضمن شروط تحددها الطبيعة نفسها.

إن إنتاج الأشياء المادية لإشباع الحاجات البشرية إنتاج اجتماعى دائماً، فالإنسان لا يشتغل بمعزل عن غيره، وعمله يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنشاط غيره من العمال. ويتوقف نجاح عمل الإنسان فى إكمال عملية الإنتاج على عمل الآخرين. تقوم الطبيعة الاجتماعية للإنتاج إذن، على الطبيعة الاجتماعية للعمل.

ويتخصص الناس فى أنواع مختلفة من العمل (تقسيم العمل). لذلك تبدو جهود الفرد وكأنها جزء من العمل الاجتماعى المشترك لجميع أفراد المجتمع. ذلك أن الإنسان ينتج بواسطة أدوات يستعملها للتأثير على الطبيعة أثناء عملية الإنتاج. ويضاف إلى ذلك المعارف والخبرات التى راكمها الإنسان وطورها خلال نشاطه، هذه هى النظرة الماركسية للعلاقات الإنسانية.

تطلق المادية التاريخية تعبير قوى الإنتاج الاجتماعية على مجموع العناصر التالية:

* وسائل الإنتاج التى تشمل الأدوات والآلات والتقنيات والمواد الأولية المنتزعة من الطبيعة.

* البشر الذين يستعملون هذه الآلات، بمعنى كل الطاقات البدنية والفكرية الموجودة فى جسم الإنسان وشخصيته الحية التى يحركها للإنتاج.

* تراكم الخبرة الإنتاجية الإنسانية وعادات العمل.

أما ما يسمى بعلاقات الإنتاج الاجتماعية، فتشمل مجموع العلاقات الموجودة بين الأشخاص عند إنتاج الأشياء المادية الهادفة إلى تلبية حاجات الإنسان الاجتماعية (إنتاج الحياة المادية). ويمكن أن تكون هذه العلاقات علاقات تعاون، كما هى الحال فى الكومونة البدائية (عصور ما قبل التاريخ)، حيث يجرى التوزيع المتساوى لنتاج الصيد المشترك الذى يقوم به صيادون متساوو الحقوق. كما يمكن أن تكون علاقات ترتكز على السيطرة والتبعية واستغلال الإنسان للإنسان: العبد والسيد عند الرومان، القن والإقطاعى، العامل والرأسمالى... إن ما يحدد صفة علاقات الإنتاج هو شكل ملكية وسائل الإنتاج (ملكية خاصة: علاقات غير متساوية واستغلال. ملكية جماعية: علاقات متساوية).

إن أية دراسة تاريخية للمجتمعات تسمح بملاحظة هامة جداً: تسلسل وتتابع عدة أنماط من علاقات الإنتاج ومستوى قوى منتجة يتطور ويتغير بدوره. هل هذا الأمر يتشكل مصادفة أم ماذا؟

* فى العصر الإقطاعى مثلاً كانت التقنية قليلة التطور، ووسائل الإنتاج بسيطة، والأرض تبدو وكأنها الثروة الأساسية التى يملكها إقطاعى، يخصص جزء منها لفلاحين يعملون مقابل مستوى معيشة هو حد الكفاف. وهذا الشكل من علاقات الإنتاج لم يكن ممكناً إلا لأن قوى الإنتاج لم تكن متطورة كفاية. ولكن أكان هذا النمط إذن ضرورة تاريخية؟.

* على العكس من ذلك، لم يكن تطور الصناعة الكبرى القائمة على التقنيات الحديثة ممكناً فى ظل الإقطاع لأن مثل هذا التطور يتوقف

على تحريـر الفلاحـين من القنانـة ونشوء طبقـة العمال الأجـراء الذين يمكن استخدامهم فى المصانع الضخمة.

يظهر مما تقدم أن حالة معينة لقوى الإنتاج تقتضى علاقات إنتاج ملائمة لها. وبالمثل فإن علاقات الإنتاج تؤثر فى تطور قوى الإنتاج. إن تكيف علاقات الإنتاج وفق متطلبات قوى الإنتاج، يدفع تطور هذه القوى إلى الأمام، كما يؤدى انعدام تكيف علاقات الإنتاج حسب حاجة قوى الإنتاج إلى عرقلة هذا التطور.

2 ـ الصراع الطبقى:

إن الحياة الاجتماعية بنظر الماركسية، لا تتعدى أن تكون شكلاً خاصاً من أشكال حركة المادة؛ وهى تحتوى فى ذاتها، دوافع وأسباب ومصـادر التطور. تفسر قوانين المادية الجدلية المتمثلة بوحدة صراع الأضداد ونفى النفى والانتقال من الكم إلى الكيف، الصراع الطبقى فى المجتمع المنقسم إلى طبقات متناحرة، وهى تفسر فى الـوقت نفسه الانتقـال من تشكيلة اجتماعيـة اقتصادية إلى تشكيلة متقدمة أخرى. وليس التطور التاريخى إلا انعكاس هذه الحركة وثمرتها. إن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، بقسمتها الجماعات البشرية إلى مالكين وغير مالكين، قد أوجدت المناخ الموضوعى للصراع بين هؤلاء وأولئك. وبوصفه انعكاساً للنزاع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، تنظر الماركسية إلى الصراع الطبقى على كونه المحرك للتاريخ نحو الأمام. وعبر هذا الصراع انتقلت المجتمعات من مرحلة إلى أخرى أكثر تقدماً، بدءاً من المشـاعية البـدائية وصـولاً إلى الرأسمالية فالاشتراكية الماركسية.

يحدد الصراع الاقتصادى (فى مجال الإنتاج تحديداً) الصراع الطبقى. ويعنى ذلك أن الطبقات الاجتماعية لا تتواجه لكونها مع أو ضـد هذا

التصور للعالم، مع أو ضد وضع حقوقى معين، مع أو ضد التنظيم السياسى، مع أو ضد أشكال توزيع الثروة الوطنية وتنظيم تداول الخيرات... إن الصراع الطبقى يتم أولاً من ميدان الإنتاج: الصراع على ملكية وسائل الإنتاج وعلى إبقاء أو إلغاء الاستغلال.

يتخذ الصراع الطبقى شكل الصراع بين الرأسمال والعمل المأجور. إذ إن الرأسمالى يتملك نتاج العمل الذى يولده فائض العمل بعد أن يكون العمل الضرورى قد أنتج ما يكفيه لتجديد قوة عمله.

بمعنى آخر، العمل ليس السلعة التى تباع وتشترى فى سوق العمل، فالعمل هو القدرات الجسدية والذهنية المتجسدة فى السلعة، ولكى يتم شراء العمل ينبغى شراء السلعة التى يتجسد العمل فيها.

ما يباع إذن ليس العمل المتجسد فى السلعة، الذى يباع هو القدرة على العمل، هو القوة الجسدية والفكرية، هو قوة العمل. وفى الفارق بين التعبيرين، أى ما بين تعبير بيع العمل وبيع قوة العمل يكمن نمط الإنتاج الرأسمالى بكامله أى يكمن فائض القيمة والربح.

من ناحية أخرى، هناك شرطان رئيسيان ينبغى أن يكونا متحققين سلفاً لكى يصبح بالإمكان بيع قوة العمل، أو لكى يصبح بيع قوة العمل ممكناً:

الشرط الأول: لا تستطيع قوة العمل أن تظهر فى السوق كبضاعة إلا إذا كانت مقدمة أو مباعة من قبل مالكها الخاص، أى أن يستطيع التصرف بها وأن يكون مالكاً «حراً» لقوة عمله.

ولكى تدوم هذه العلاقة، يجب على مالك قوة العمل أن لا يبيعها أبداً إلا لوقت معين، لأنه لو باعها جملة واحدة، مرة واحدة، فإنه يبيع ذاته، وبعد أن كان حراً يصبح رقيقاً ومن تاجر لبضاعة يصبح هو بضاعة.

الشرط الثانى: أن يكون العامل مجبراً على أن يعرض قوة عمله للبيع

كبضاعة، أي أن لا يكون لديه بضاعة أخرى، يجب أن يكون حراً فى كل شىء، فى ملكية كل شىء ما عدا قوة عمله.

على قاعدة ضرورة تحقق هذين الشرطين، يمكن القول إن انتزاع المنتج من وسائل الإنتاج (الشرط الثانى والحرية الاقتصادية) وبروز ملكية العامل لقوة عمله (الشرط الأول والحرية الحقوقية) رافقا نشأة النمط الرأسمالى ورافقا ظهور وسيادة هذا النمط.

يتم الصراع الطبقى إذن وفق المنظور الماركسى للتاريخ، وفق قوانين عامة تضرب جذورها فى الاقتصاد وبالذات فى تربة الترابط بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وفى العادة تشترك أكثر من طبقة فى الصراع الطبقى، ولكن واحدة منها تكون هى القائدة للثورة وهى التي تجر وراءها كل الطبقات الأخرى.

نقد الماركسية:

تحت هذا العنوان، سيتم تجميع مختلف الانتقادات التى تواجهها الماركسية كاتجاه فكرى محدد:

* ترى المادية التاريخية فى العامل الاقتصادى السبب الأول والأخير فى تفسير حركة المجتمع.

* تنكر الماركسية دور العوامل النفسية والأيديولوجية التى تصبح مجرد ظواهر لا تأثير لها.

* فى إطار الماركسية، تحدد العوامل الاقتصادية بطريقة آلية التطور الاجتماعى دون أى تدخل من الإرادة الإنسانية.

* عند الماركسية، تحولت الحرية وتفتح الإمكانيات البشرية إلى نظرية رسمية، انحدرت الماركسية معها من الثورة على الذهنيات والتأملات العفوية إلى تبرير التعسف والتحكم باسم مصلحة الدولة.

* لقد جعلت الماركسية من رؤيتها لواقع النظام الرأسمالى، نقاط

القيـاس النظريـة الوحيـدة الصالحـة لقراءة النـظم البشريـة والمجتمعيـة المختلفة. وهذه الرؤية تؤدى إلى نفى كل تجربة تاريخية ما قبل رأسمالية أو غير رأسمالية.

* لقد أرست الماركسية منهجاً غائياً فى قراءة التاريخ، فجعلت من قانون تطور قوى الإنتاج محور المجتمعات البشرية وغايتها، وجعلت حالة تاريخية بعينها (النظام الرأسمالى) معطية عامة مطلقة تفرض نفسها على الآخرين.

* يؤدى إدراج القوى العاملة ضمن مفهوم قوى الإنتاج إلى اختزال الناس أو الجماعة إلى الموقع والدور الذى يؤدونه فى عملية الإنتاج، وإلى استبعاد الأدوار والمواقع الأخرى إلى مستوى تابع.

* إن المنهج الذى أرسته الماركسية فى قراءة المجتمع، هو الذى ولد فهماً للحزب الثورى و«الطليعة الثوريـة» التى تأتى بـالوعى من خـارج الناس، ثم تدفع بهم تدريجياً لتجاوز وعيهم «الرجعى» باتجـاه اللحاق بوعى «النخبة القائدة»

نقد نظرية المراحل

يشد هذا المصطلح الانتباه، ويفترض بعض التوضيحات الأولية الرامية إلى رسم إطار النقد وحدوده، وإلى إزالة أى سوء فهم يمكن أن ينشأ.

لا يعنى نقد نظرية المراحل، الوقوف ضد تعبير «المرحلة» من حيث أنها فكرة ترتكز على التمييز بين الحقبة الزمنية والحقبة التاريخية تؤدى إلى عيش مجتمع ما وضعاً معيناً، يتسم بسمات بنيوية اجتماعية اقتصادية سياسية، خاصة متميزة، بالمقارنة مع مراحل أخرى عاشها فى السابق.

كذلك الأمر، لا يعنى نقد نظرية المراحل، الوقوف ضد كل تحليل يتكلم عن مراحل متعددة مرَّ بها المجتمع موضوع الدراسة.

انما يقف النقد فى مواجهته بالفعل، هو استخدام تعبيرى «المرحلة» و«المراحل» فى إطار طرح خاص جداً يمكن صياغته على الوجه التالى:

يمر تاريخ كل المجتمعات البشرية بسلسلة من التطورات التى ينبغى عيشها. وليس بالإمكان وقف مسار هذا التاريخ أو جعله يسير باتجاه مغاير. وما على الشعب سوى السكون والانتظار والترقب والتعقل، وعدم التحرك والاكتفاء بالعيش فى أحلام المرحلة الآتية لا محالة.

هذا هو باختصار كل جوهر نظرية المراحل. ولمواجهتها ونقدها، لا بد بداية من الإشارة إلى عدم وعيها ارتباط الظواهر الإنسانية بالإرادة البشرية وبالابتكار الإنسانى. وهى عوامل لا يمكن ضبطها والتحكم فيها إلا بحدود ضيقة جداً. وقد أدى عدم الوعى هذا إلى وقوعها فى حتمية جامدة غيبت دور العامل الإنسانى فى التطور وفى الانتقال من وضع إلى آخر.

ومن المفيد الإشارة أيضاً إلى أن الوقوع فى هذا النوع من المنزلقات، ليس خاصاً بنظرية معينة تقدم المراحل بترتيب معين. إنها تميز فهماً شاملاً للتاريخ، نجده فى نظريات متعددة يجمعها قاسم مشترك واحد هو الفهم التطورى والنظرة التطورية.

ولقد تجسدت سيطرة المذهب التطورى بدءاً من القرن التاسع عشر، بمحاولة بعض العلماء اشتقاق قوانين التطور الاجتماعى من نظرية داروين فى التطور البيولوجى. ويتفق غالبية علماء الاجتماع القائلين بالتطورية فى نقطتين أساسيتين: الأولى أن المجتمع هو نوع من الكائنات العضوية بالمعنى البيولوجى للكلمة، والثانية أن تركيب ووظائف المجتمع الأساسية تشبه تركيب ووظائف الكائن الحى. وفى هذا المجال يرون أن التطور لن يغير اتجاهه العام وسوف يستمر ضمن الخطوط المرسومة.

وإذا كان الطابع التطورى يطغى على العديد من النظريات، إلا أن التركيز الذى سيلقى على النظرية الماركسية يجد تبريراته فى كونها توجه ممارسة العديد من الأحزاب والحركات السياسية على مستوى الواقع الملموس.

الماركسية وتعدد المراحل:

يرى الماركسيون إنه لكى تصل الشعوب إلى مرحلة الشيوعية، عليها أن تنتقل من مرحلة البداوة أو البدائية ثم مرحلة العبودية والرق، فالإقطاع والرأسمالية إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية وهى المرحلة الأخيرة.

وللتدليل على عدم صحة هذا الفهم الماركسى التطورى، يمكن الإشارة إلى جملة وقائع أكيدة: ما زال الماركسيون فى المجتمعات التى يحكمونها أسرى جمود مرحلة واحدة، بالرغم من مرور أكثر من نصف قرن على نجاح مشروعهم السياسى، ولم تصدق جميع التحليلات الماركسية فيما يتعلق بتكديس رأس المال ووصول الرأسمالية إلى الانهيار بفعل التناقض بين الذين يملكون وسائل الإنتاج والمنتجين. وعلى العكس من ذلك تماماً، لقد ارتفع مستوى المعيشة بشكل عام فى الأنظمة الرأسمالية، ولم يتكدس الإنتاج لأن تدخل الدولة فى هذا النظام التهم كل الفائض الإنتاجى.

وفى مواجهة نظرية المراحل، ليس من ضرورة مراحل للوصول إلى الجماهيرية فى أى بلد اقطاعى أو برجوازى أو اشتراكى أو ملكى أو جمهورى. وكل بلد تقع فيه ثورة شعبية بفعل تحريض لجان ثورية ونظرية ثورية يمكن أن ينتقل رأساً إلى الجماهيرية. وبدل الكلام عن المراحل وتعدادها ينبغى الأخذ بفكرة «كل مجتمع قادر على الثورة».

القسم الثالث
مفاهيم اجتماعية

الأصالة والطبيعة

مفهوم الأصالة والطبيعة:

إن تحديد هذين المفهومين هو عمل يستدعى بالضرورة تداخل مفاهيم عدة ، ذلك أن كل علم من العلوم الإنسانية يحاول من جهته أن يعطى لهذين المفهومين تعريفاً قائماً بحد ذاته . فالطبيعة مثل الأصالة تحمل تفسيراً ذا منحى فلسفى ، فالطبيعة فى الفلسفة هى غيرها فى علم النفس،والطبيعة حسب المفهوم التاريخى هى غيرها فى الجغرافية ، والطبيعة فى السياسة تختلف عما هى عليه فى علم التاريخ، وهكذا دواليك . ولكن الطبيعة فى اللغة تعنى أصل الشىء بمعنى الشكل الأساسى الذى يكون عليه الشىء ، وليس المقصود بكلمة شىء هنا المادة فقط ، ولكن المقصود بها كل ما لديه طبيعة هى جوهر ذاته وكيانه . وهكذا نرى أن كلمة طبيعة يمكن لها أن تشمل الكائن البشرى حيث يمكن لنا أن نتكلم عن الطبيعة البشرية ، كما يمكن لها أن تشمل المجتمع

البشرى حيث يمكن لنا أن نتكلم عن طبيعة المجتمع البشرى ، وكذلك الأمر بالنسبة لمختلف المجتمعات حيث يمكن الحديث عن طبيعة مجتمع بعينه دون سواه . والسائد لغة هو استعمال مفهوم الطبيعة للدلالة على الطبيعة الجغرافية ، ولكن هذا الاستخدام الشائع يحدُّ من دلالات التعبير ويجعله مقتصراً على ميدان واحد .

وما ينطبق على كلمة طبيعة يمكن له أن ينطبق على كلمة أصالة ، فكلمة أصالة هى تعبير يُستعمل فى شتى ميادين الفكر البشرى ، حيث أن كلمة أصالة لها دلالات فى الفلسفة وعلم النفس والتاريخ والجغرافية . وكلمة أصالة تعنى أصل الشىء أى مصدره الرئيسى ، ولكن هذا التعبير شاع على أنه التعبير المناقض لكلمة حداثة ، ولكن هذا الاستخدام الأخير يحدُّ من الدلالات العامة لكلمة أصالة ، فيعطى هذا التعبير معنى ترميزياً يمكن له أن يحمل مدلولاً معاصراً راج عندما أصبح التعبير المناقض لكلمة حداثة فأصبح كل ما هو مناقض للحداثة أصالة وكل ما يناقض الأصالة حداثة .

ولقد تداخلت كلمة أصالة مع كلمة تراث ، فأصبحت كلمة أصالة تعنى لدى البعض العودة إلى التراث على أنه الأصل . وهكذا نرى بأن « الدَّال » أى الرمز اللغوى قد تداخل مع « المدلول عليه » أى الشىء المرموز إليه « بالدَّال » . فالأصالة صفةٌ قد تنطبق على التراث دون أن تعنيه مباشرة. وكذلك فإن التراث ليس الأصل فحسب ولكنه تراكمات الأصول ، حيث أنه ـ أى التراث ـ مجموع الإرث الحضارى بما يعنيه هذا الإرث من تراكمات كمية ونوعية على مختلف الصعد وفى مختلف الميادين . وبهذا المعنى يمكن لنا أن نقول بأن الأصالة ليست التراث بعينه ، كما أن التراث ليس مرادفاً لكلمة أصالة .

إن وضع الأمور فى نصابها الصحيح يستدعى إذاً تبيان دلالات هذين المفهومين على المستوى العام . فكلمة طبيعة بمعناها المطلق تعنى ما يميز شيئاً ما عن سواه ، وهكذا فإن الطبيعة البشرية هى غير الطبيعة

المادية ـ أى طبيعة المادة ـ وإن طبيعة مادة من المواد هى التى تميز هذه المادة عن سواها . وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة أصالة فالأصالة بما أنّها تعبير عن أصل الأشياء ، تعنى أصل الشىء بمعنى كينونته الأولى ، والكينونة الأولى للشىء تتمايز عن الكينونة الأولى لشىء آخر . وهكذا فإن أصل أمر من الأمور ليس بالضرورة متطابقاً مع أصل أمر آخر .

الأصالة والطبيعة فى الحياة الإنسانية :

إن هذين المفهومين بمعنيهما، يمكن لهما أن ينطبقا على الجماد ، كما يمكن لهما أن ينطبقا على المجتمع ، وهكذا فإن كلمة طبيعة هى تعبير يمكن له أن يحمل مدلولاً يدلُّ على طبيعة المجتمع البشرى بما هو من اجتماع حضارى إنسانى . إن الإنسان بطبيعته يميل إلى الاتصال بالآخرين ، وكذلك فإن المجتمع البشرى بطبيعته يميل نحو اتخاذ أشكال متجانسة تتطابق بين بيئة وأخرى . فالمجتمع الحضرى له قوانينه التى يمكن لنا أن نسميها بالقوانين الطبيعية للمجتمع الحضرى،وكذلك الأمر بالنسبة لمجتمع البداوة الذى يتمتع هو الآخر بقوانينه الخاصة .

وكما أنَّ لكل مجتمع قوانينه التى تمَّ التعارف على أنها قوانينٌ طبيعيةٌ له ، كذلك الأمر بالنسبة للإنسان ، حيث أن هناك قوانين خاصة يمكن التعارف على أنها القوانين الطبيعية للإنسان . إن الأخذ بهذا المبدأ يتيح إعادة الأمور إلى نصابها الحقيقى ، فالقوانين الطبيعية للإنسان تسمح له بأن يعيش وفق توازن لا يحدُّ من حريته ولا يحرمه منها ، وكذلك فإن الإنسان وفق القوانين الطبيعية له، يمكن أن يشعر براحة وأن يسعى لتحقيق ذاته دون أن يستدعى ذلك إعاقة حرية الآخرين . إن فرض إرادة خارجية على الإنسان أو تطويعه بناء على فرضيات خاصة ، يمكن له أن يؤدى إلى إعاقة توازنه . وهذا ما يحدث عندما يتعرض الإنسان لضغط خارجى يعيق من حرية حركته أو يغير من طبيعة توازنه الطبيعى . إن شعوباً عدة قد تعرضت لضغوط خارجية أو تعرضت لفرض هيمنة غريبة عليها ، حيث عملت هذه

الهيمنة الغربية على فرض عادات جديدة أو لغة جديدة أو أنظمة جديدة على الشعب الذى تعرض لهذه الهيمنة . وقد أدت هذه الهيمنة إلى إعاقة التوازن الطبيعى لهذا الشعب ، حيث اضطر إلى إهمال لغته الأصلية أو إلى استبدال عاداته بعادات أخرى أو إلى إجراء تغييرات فى سير مؤسساته ، وهكذا هى الحال بالنسبة للشعوب التى تتعرض لفرض هيمنة استعمارية عليها . ومن البديهى القول بأن استتباب الأمور لا يكون إلا بعودة الأمور إلى وضعها الطبيعى فلا يشعر شعب بحريته إلا بعد أن يتحرر من هذه القيود التى فرضت عليه ، أى عندما يعود إلى القوانين الطبيعية التى تعود عليها . والحديث عن القوانين الطبيعية يقود دون أدنى شك إلى الحديث عن المبادىء الأساسية التى تقوم عليها القوانين الطبيعية لدى البشر .

القوانين الطبيعية :

إن القوانين الطبيعية عند الإنسان تتجلى فى جملة من المبادىء العامة التى لا تستقيم دونها الحياة الإنسانية:

1 ـ فالإنسان بطبيعته يختار الحرية ، وإذا فرضت عليه قيودٌ خارجية شعر بعدم توازن ، وحاول أن يحطم هذه القيود لكى يستطيع استعادة حريته. ومن هنا يقول الكتاب الأخضر :

« الحرية حق لكل إنسان » ، لأن الحرية شرط رئيسى فى الحياة الإنسانية ولأن الحرية قانون من القوانين الطبيعية التى تحكم الحياة الإنسانية .

2 ـ وإذا كانت الحرية شرط رئيسى للحياة البشرية ، فلأن الإنسان هو الذى يقرر وفق إرادته ما يريده فى الحياة . ومن هنا فإن الشعب بما هو عليه من مجموعة أفراد يختار ما يناسبه فى الحياة ويعيش وفق إرادته خارج أى ضغط خارجى ولذا وجب فهم معنى أن :

« لا نيابة عن الشعب » ، لأن لا أحدَ يحق له أن يتكلم باسم الشعب وإلاَّ فقد الشعبُ حريته .

3 ـ إن الحرية الإنسانية لا تتناقض مع العمل ، ولكنها تتناقض مع مبدأ الاستغلال القائم على أخذ فائض القيمة الإنتاجية ، حيث أن ربَّ العمل فى بلدان الاستغلال هو الذى يربح من فائض قيمة عمل العامل ، ولأن هذا الاستغلال يتناقض مع القوانين الطبيعية القائمة على الحرية الإنسانية ، فإن المبدأ الذى يتوافق مع الطبيعة البشرية هو المبدأ الذى ينص على أن : « الذى ينتج هو الذى يستهلك » .

4 ـ إن مرور المجتمعات البشرية بفترات متعاقبة من استغلال الإنسان للإنسان قد أدى إلى بروز ظاهرة الملكية . ولقد تطورت هذه الظاهرة ، فتحولت الملكية إلى أداة استغلال حيث برز المجتمع الإقطاعى وهو المجتمع الذى يمتلك فيه شخصٌ واحدٌ أرضاً كبيرة وعبيداً هم المزارعين . وهو مجتمعٌ يصبح فيه العامل ـ أى المزارع ـ عبداً لرب العمل ـ أى الإقطاعى ـ إن امتلاك الإقطاعى للأرض ، أصبح بمثابة صك براءة له ، حيث اعتبرها ملكاً له ولأولاده من بعده . ولكن الحقيقة الموضوعية هى أن هذه الأرض لم تكن ملكاً لأحد فى الأساس ، ومن هنا فإن القانون الطبيعى هو أن تكون هذه الأرض متحررة من كل ملكية خاصة . ومن هنا تكون : « الأرض ليست ملكاً لأحد » .

5 ـ وكما أن للأفراد قوانين طبيعية يعيشون وفقها ، كذلك فإن التاريخ محكوم هو الآخر بقوانين طبيعية تتحكم بسيره وعلى أساسها يمكن لنا فهم حركة التاريخ . إن فهم حركة التاريخ ينطلق من فهم نشوء الأمم وتكوينها ، ومن أهمية العامل القومى ، كذلك فإن حركة التاريخ محكومة بضرورة اختمار الوعى القومى وبضرورة الأخذ بعين الاعتبار لمسألة الوحدة القومية ولمسألة وحدة الأمة . إن هذه المفاهيم المختلفة إن هى إلا تعبير عن أهمية العامل الاجتماعى الذى يشكل الأساس الأول فى سير التاريخ ، لأن « العامل الاجتماعى هو أساس حركة التاريخ » .

الإنسان الجماهيرى

تعـددت التعاريف ولم تختلف حـول ماهيـة الإنسان. وهـذا التعـدد سببه تعدد الميادين التى بحثت فيه . فكـل منها ألبســه تعريفـاً يناسب ميدانه .

فالتطوريون عرفوه بأنه ذلك الحيوان الأكثر تطوراً على وجه الأرض . والألسنيون عرفوه بأنه حيوان ناطق.والفلاسفة عرفوه بأنه حيوان مدرك . وبعض علماء الآثار عرفوه بأنه ذلك الحيوان الذى يدفن موتاه،إلى ما لا نهاية من التعاريف . والأقرب إلى الحقيقة هو أنه كل ذلك وأكثر بكثير . وكونه كل ذلك فهو عمليا ومنطقياً المخلوق الوحيد القادر على أن يراكم معرفة ويبنى حضارة .

غاية الإنسان :

السعادة هى غاية الإنسان القصوى. من أجلها يستمر فى الحياة ومن أجلها يناضل ويثور . وهى تكمن عملياً فى عنصرين مكملين لبعضهما البعض، بمعنى أن وجود أحدهما لا يكفى للوصول إلى السعادة ..هذان العنصران هما : الحرية والكفاية .

فالإنسان القادر على أن يُعبّر عن نفسه فى كافة المجالات ، دون أن يوصد فى وجهه أى مجال يمنعه عن ممارسة التفكير والتعبير والانتماء هو الإنسان الحر ، ولكنه الإنسان الحـر المسؤول أمام نفسـه وأمام أفـراد مجتمعه.ذلك أن الحرية غير المسؤولة أمام النفس وأمام الغير هى أقرب إلى الفوضى والغوغائية من قربها إلى الحرية ، وعندما تكون كذلك أى حرية مسؤولة ، فهى توكد الاستقرار وتدعم السعادة .

ولكن هذه الحرية الحقيقية المسؤولة أمام النفس وأمام الغير ، لا تكفى وحدها للوصول إلى السعادة . فما نفع هذه الحرية وإن تكن مسؤولة إذا

كان صاحبها غير قادر على إشباع حاجاته المادية من مأكل .وملبس ومسكن ووسيلة نقل، فحريته فى غياب كفايته ليست سوى مشروع سعادة وهمية، أو نوع من السعادة الناقصة فى أحسن الأحوال. فكيف يكون حراً فعلياً وهو غير قادر على تأمين حاجاته اليومية؟

إن هذا النوع من الحرية يمكن أن نجد صورة قريبة منه فى المجتمعات الرأسمالية حيث قطاعات كبيرة من الجماهير تتمتع بحرية نظرية فى التفكير والتعبير والانتماء وتفتقد إلى قسط كبير من تأمين حاجتها المادية اليومية الضرورية.

أما الإنسان الذى يحوز على كفايته المادية عبر إشباع حاجاته اليومية دون أن يستطيع ممارسة حرية التفكير والتعبير والانتماء، فهو الآخر يحوز فى أحسن الأحوال على نوع من السعادة الناقصة ، إذ أنه يتحول فى غياب حرية التفكير والتعبير والانتماء إلى شبه آلة ينتج ويأخذ إنتاجه كفاية حياته اليومية من مأكل وملبس وسكن ووسيلة نقل ، وبالتالى تصبح إمكانية تحقق السعادة التى هى الغاية الأساسية للإنسان ، مرتبطة تحديداً بإمكانية توفر الحرية والحاجة له .

قيمة الإنسان :

القيمة الإنسانية فى اللغة هى الشىء الذى على أساسه نُقدّر الفرد،وإنها أيضاً الخاصية الفردية التى تنسجم مع المثال الجمعى للنوع، كذلك هى أداة الحكم التى نسقطها على الأشياء .

هذه التعريفات تفتح باباً واسعاً لرؤية كيف يمكن لفرد داخل الجماعة أن يتعامل مع مبدأ القيمة الإنسانية . ذلك أن قيمته نابعة من القيم السائدة للجماعة التى ينتمى إليها .

ففى المجتمعات البدائية مثلاً كانت القيمة للقوة . وفى المجتمعات القبلية كانت ولم تزل القيمة للقوة مضافاً إليها الشرف والكرم . وفى

المجتمع الإقطاعى كانت القيمة للملْكية العقارية والنسب ، بعد ذلك فى المجتمع الرأسمالى القيمة للمال ، وفى المجتمع الاشتراكى الماركسى للإنتاج.

هذا فى الشكل العام ، أما عند الغوص إلى عمق المسألة ، فهى أكثر تعقيداً بكثير إذ أن قيمة الإنسان لا يمكن أن تتحدد بعامل واحد ، بغض النظر عن البنية الاجتماعية التى ينتمى إليها ، ذلك أن هذه القيمة تحوى دائماً عناصر اصطلح على تسميتها بالبنية الفوقية من أخلاق وفنون وعادات وتقاليد وطقوس ولكن يبقى أن العنصر المحدّد دائماً هو واحد .

الإنسان الجماهيرى :

انطلاقاً من التحديدات السابقة للإنسان وغايته وقيمته ، لا يمكن أن يكون الإنسان الجماهيرى غير ذلك الإنسان المكافح، بل الثائر على الدوام من أجل تحقيق سعادته عن طريق تحلّيه بقيم تتناقض إلى حد كبير مع قيم الإنسان الذى ينتمى للمجتمعات التقليدية بكل تنويعاتها .

فالإنسان الجماهيرى هو البانى بتصميم لا يلين عصر الجماهير ، وهو بالتالى المستفيد من كل تقديمات هذا العصر . وعلى هذا الأساس يصبح الإنسان الجماهيرى، هو ذلك الذى يكافح من أجل قيام عصر الجماهير من جهة، وهو ذلك الذى يعيش فى عصر الجماهير من جهة ثانية.

ذلك أن غاية الإنسان فى السعادة وقيمته المتحققة فى تحليه بقيم مجتمعه الجماهيرى الاجتماعية التى تنظر إلى الإنسان كقيمة خلقية واجتماعية وتقدر فيه امتلاكه المباشر للسلطة والثروة والسلاح، لا يمكن أن تتحقق جميعها إلا عند بناء الحضارة الجماهيرية. فلا إشباع حاجته وحدها تكفى للسعادة، ولا وهم الحرية الفردية التى يتمتع بها، تكفى وحدها لتحقيق السعادة.

كذلك أيضاً، فإن كل أشكال التقويم التقليدية للإنسان من قوة ونسب ومال وإنتاج ، لا تلبى عمق شعوره بقيمته مثل امتلاكه للسلطة والثروة والسلاح . وغنى عن القول أن حيازة جزء أو أكثر من تلك المعايير هو

وهم كما أثبتت كل تجارب التاريخ الاجتماعى والسياسى للبشرية،فوجودها كل مترابط إن غاب معيار منها كانت البقية سراباً ووهماً .

وإنسان عصر الجماهير البانى للحضارة الجماهيرية ، على قاعدة بناء الإنسان الجماهيرى المحقق لسعادته عن طريق الحرية والكفاية، والمحقق لقيمته الإنسانية عن طريق امتلاكه السلطة والثروة والسلاح ، هو وحده القادر على تلبيتها ككل موحّد .

التراث

مصطلح « تراث » شاع منذ وقت قصير فى اللغة وكثر استخدامه لدى المفكرين والباحثين . والتراث فى المعنى اللغوى يعنى القديم والذخيرة . لهذا فكلمة تراث تستخدم للتدليل على كل تراكم إنسانى فى مجال الحضارة والثقافة عبر الأجيال والعصور ، كالمعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والصناعات . فهذه الجهود التى بذلتها الإنسانية فى العمل والفكر تمثل تراثاً إنسانياً منذ فجر التاريخ وحتى العصر الراهن .

ولكل أمة من الأمم تراثها ، ويتحدد التراث بجملة السمات الحضارية أو الثقافية أو الاجتماعية لأمة من الأمم . فما يتركه الأجداد وما تتركه الأجيال الماضية من منجزات مادية ومعنوية ينتقل إلى الأجيال اللاحقة فتأخذ بهذه المنجزات على أنها تراثها وخاصتها ، فكل جيل فى أمة من الأمم يدين لمن سبقه بهذه النماذج التراثية التى خلفتها له الأجيال السابقة . والتراث فى كل أمة من الأمم تمثيل لشخصية الأمة فى ماضيها وحاضرها ومستقبلها .

* انتشار المصطلح :

إن انتشار مصطلح « تراث » يعود إلى سنوات غير كثيرة ، وقد اشتهر بشكل خاص فى القرن العشرين . فأمام النحو الكبير للمنجزات الحضارية

والثقافية الحديثة ، والتى تنتشر على امتداد الكرة الأرضية ، انتبه الباحثون القوميون إلى أن هذه المنجزات ذات الطابع الحديث والراهن لا يمكنها ولا يجوز لها أن تحجب المنجزات الحضارية التاريخية لكل أمة من الأمم . بالإضافة إلى ذلك فإن انتشار المنجزات الحديثة العصرية أدى إلى بروز ما يمكن أن يسموا بالتراثيين، وهم الذين يتمسكون بالتراث ويدافعون عنه ضد طغيان العناصر المادية فى الحضارة المعاصرة .

كذلك فإن الأمم تتمسك بتراثها وتعود إليه وتدافع عنه كلما برز الطابع العدوانى لحضارة ما تريد أن تمحى شخصيات الأمم المختلفة وتجعلها تابعة لها .

***: أنواع التراث:**

بالرغم أن تراث أمة من الأمم يملك طابعاً متنوعاً ومتعدد الجوانب ، إلا أننا نستطيع أن نميز أنواع التراث الرئيسية فى تراث كل أمة من الأمم . ويمكن أن نعدد ما يلى:

1 ـ التراث الدينى : فكل أمة من الأمم تملك ديناً خاصاً بها ، أو إنها تتبنى ديناً تجعله خاصتها . وحين يظهر الدين فى أمة فإنه يكون نقطة تحول فى تاريخها أو العامل الأكبر فى انبعاثها . لهذا فإن دين أمة من الأمم هو أبرز المعطيات فى تحديد شخصيتها ، والدين بحد ذاته ليس تراثا ، ولكن المنجزات التى انجزت باسم الدين ، بالإضافة إلى المؤلفات الفقهية واللاهوتية المتراكمة عبر الأجيال، تشكل تراثا دينياً لأمة من الأمم .

2 ـ التراث اللغوى: إن اللغة هى الأساس الذى يبلور شخصية أمة من الأمم ، وحين نتطلع إلى التراث اللغوى لدى الأمم المختلفة نجد أمثلة كثيرة على أهمية التراث اللغوى . فاللغة اليونانيـة القديمة هى أساس للغة اليونانية الحديثة ، إلا أن اليونانية القديمة لا يفقهها فى الوقت الراهن إلا العلماء للتطور الذى أصابها خلال العصور ، والقيمة التراثية لليونانية تقوم بشكل خاص على ما تحتويه من مؤلفات فلسفية إذ أنها لغـة الفلسفة

القديمة . أما اللاتينية فإنها تراث لعـدة أمم راهنة مثـل أمم الفرنسيين والإيطاليين والإسبانيين وغيرهم .

3 ـ التراث الأدبى : وهو عادة ما يكون منوعاً ، شعرياً وقصصياً ومسرحياً وأخلاقياً..الخ . فالشعر لدى العرب يتفوق لديهم على سائر الفنون الأدبية الأخرى حين يتعلق الأمر بتراثهم . أما الإنجليز فيتمثل بالمسرح، وأما الفرنسيون فإن تراثهم القصصى والروائى يبزّ الأنواع الأدبية الأخرى . وهذا التراث الأدبى تتمثل فيه عناصر الشخصية وطابعها وسماتها المميزة فتعكس المستوى الأخلاقى والقيم الكبرى لأمة من الأمم ومفاهيمها التى تنتقل من جيل إلى جيل .

4 ـ التراث العلمى : تفتخر الأمم بتراثها العلمى وتبرزه وتتمسك به ، وتبرز علماءها الذين أسدوا للإنسانية الخدمات المختلفة من اكتشافاتهم . لكن التراث العلمى يختلف عن أنواع التراث الأخرى لقدرته على الانتشار بين سائر الأمم ، فحين يبرز اكتشاف فى أمة ، وتثبت منفعته تتبناه الانسانية جمعاء .

أخيراً ينبغى أن تقوم بين الأمة وتراثها علاقة موضوعية لا عـاطفية ، فتأخذ العناصر البناءة من هذا التراث والتى تساعد فى النهضة المعاصرة التى تبينها الأجيال الحاضرة . إن أمة لا تتمسك بتراثها لا يمكن أن يكون لها مكان بين الأمم ، لكن الأمة التى تتمسك بأهداب التراث وتتعلق بكل شاردة وواردة وتقدس كل ما تركته الأجيال الماضية تتخلف عن الأمم وتبقى أسيرة فى ماضيها .

الحضارة الجماهيرية

الحضارة من أكثر المصـطلحات لبسـاً وحملاً لمعـانى متعددة. فمن الصعب نسبياً التفريق بدقة بين مصطلحات حضارة، ثقافة، مدنية ، فهى

جميعها متداخلة إلى حد بعيد بمعنى ان البعض يرى فيها اصطلاحات مختلفة لمضمون واحد، بينما يرى البعْض الآخر أن هناك فرقاً بالكم أو بالنوع بين مصطلح واخر.

وفى كل الاحوال، فالأقرب الى ما يعنيه مصطلح حضارة هو ما قرره تايلور حين قال: «إن الحضارة هى ذلك الكل المعقد الذى يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وأية قدرات أخرى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو فى المجتمع».

هذا التعريف للحضارة يتميز عن غيره من التعاريف ليس بتعداد ما يمكن أن تشمله الحضارة بل بقوله أنها«كل معقد»، بمعنى أن عناصر هذه الحضارة ليست منفصلة بل هى تعبير عن بنية متماسكة بحيث هذه الحضارة ليست كل تغير فى عنصر منها يستدعى تغيراً فى الكل.
واذا كان مصطلح الحضارة ينحو نحو العالمية بمعنى أنه مصطلح سائد عند كل الأمم والشعوب والقوميات فإن مصطلح«الحضارة الجماهيرية» هو مصطلح مفتاح النظرية الجماهيرية. فمجرد القول «حضارة جماهيرية» يعنى بالمقابل ومباشرة أن مصطلح الحضارة بعموميته لا يعنى الجماهير بقدر ما يعنى أدوات الحكم المتعاقبة منذ العصر الأول لنشوء الدولة حتى الآن.

فحضارة شعب ما بشكلها العام هى تحديداً نتاج قولبة أدوات الحكم المتعاقبة على هذا الشعب. وبالانتقال من أرضية مفهوم الحضارة بشكلها العام، إلى أرضية مفهوم الحضارة الجماهيرية، ننتقل من بحث عناصر هذه الحضارة من أرضية السلطة إلى أرضية الجماهير فتسبر غور تلك العناصر من وجهة نظر الجماهير وليس من وجهة نظر الحكام. فكيف ترى الحضارة الجماهيرية امكانية تحقق عناصرها؟

1 ـ فى الديمقراطية:

لا جدال أن الديمقراطية الحقيقية المتمثلة بالمؤتمرات الشعبية، تتعامل

مع محتواها على نقيض مفهوم الديمقراطية كما صيغ فى الأنظمة الأخرى، باعتبار أن الديمقراطية الملائمة للحضارة الجماهيرية لا تتحقق إلا بكيفية واحدة وأسلوب واحد هو المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية. فالديمقراطية الرئاسية والديمقراطية النيابية (البرلمانية) ليست فى حقيقتها سوى استفتاء فولكلورى وطقسى الى حد بعيد لتبرير ديكتاتورية طبقة أو فئة، أو حزب، أو طائفة... الخ. فالنيابة عن الشعب هى سرقة حق الشعب فى الديموقراطية ذلك إنه «لا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل» و«المجلس النيابي حكم غيابى» و« المجالس النيابية تزييف للديمقراطية » و « والحزبية إجهاض للديمقراطية » و « الاستفتاء تدجيل على الديمقراطية » وما توضحه لنا هذه المقولات الصريحة المحددة المضمون والجماهيرية الأسلوب ، ان النيابة عن الشعب وتمثيله من خلال الأفراد أو الآخرين أو من خلال الفولكلور الاستفتائى ، لا تنتج سوى طبقة أو فئة من الناس هى موضوعيا صاحبة عملية الانتخاب نفسها ، وبالتالى فهى غير ممثلة للجماهير ، باعتبار أن مصالح الجماهير أصبحت منذ لحظة الانتخاب متباينة مع مصلحتهم إن لم نقل متعارضة .

وتأتى مقولة الكتاب الأخضر القائلة « إن الديمقراطية هى الحكم الشعبى وليست التعبير الشعبى » لتعطى لمفهوم ديمقراطية الجماهير مداه الأبعد، فلا ديمقراطية إذا لم يحكم الشعب نفسه . حيث سقطت مع هذه المقولة إحدى مرتكزات النظام الرأسمالى القائمة على حرية التعبير . فهذه الأخيرة لا تحوى من الديمقراطية سوى الشكل ، فليعبّر الناس عن آرائهم بحرية وبشكل تنفيسى ، أما الحكم وأدواته وكل مفاعيله فهى بأيدى أصحاب النفوذ ومحتكرى الطبقيين أو الحزبيين أو الطائفيين أو القبليين الذين يسيّرون سياسة أدوات الحكم.

وإذا كانت الديمقراطية الطبيعية والحقيقية إنما تكون عبر المؤتمرات الشعبية ، فما هي سيرورة إنجازها وتطبيقها ؟ من الواضح أن اجدى الوسائل والأساليب إنما هو أسلوب المؤتمرات الشعبية الأساسية ، فهذا

الأسلوب هو الأصلح لممارسة الديمقراطية. لأنه في مقابل مشكلة السلطة المعبَّر عنها بأداة الحكم (إقطاعى ، بورجوازي ، رأسمالى) ، والتى وصل حلّها إلى حائط مسدود فى كافة التجارب الإنسانية ، فإن أسلوب المؤتمرات الشعبية الأساسية هو الصيغة الأكثر ملاءمة والأكثر انسجاماً مع الطبيعة البشرية من أى صيغة أخرى ، بالرغم من أنها لم تزل حتى الآن صيغة فتية بحاجة لكثير من الجهد النظرى والعملى ، وبحاجة أيضاً إلى متابعة منتظمة حتى تعطى النتائج المرجوة منها .

2 ـ فى العامل الاقتصادى:

إذا كان بالإمكان اختصار البعد الاقتصادى للنظرية الجماهيريه، نستطيع القول إن هذه النظرية ترتكز على مفهوم الحاجة. فما هى الحاجة؟

« الحاجة هى مجموع ما يحتاجه الفرد فى مجتمع ما لكى يعيش حراً كريماً وسعيداً». هذا التعريف يضعنا مباشرة أمام المقولة التالية «في الحاجة تكمن الحرية». فحرية الإنسان وبالتالى سعادته مرتبطة تحديداً بإمكانيته على استهلاك ما ينتج انطلاقاً من إشباع حاجته. فهو بهذا المعنى يتحرر من عبوديته للأجرة، أى يتحرر من عبوديته للغير كون هذا الأجر مدفوعاً من قبل الغير، وهو يتحرر بالمقابل من مفهوم الاستخدام. فالعامل بالأجر هو عبد بشكل أو بآخر لرب عمله مهما تحسنت شروط العمل ومردوده، ذلك إن أخذ التحسن الذى طرأ عبر نضالات طويلة ومريرة بدّل من شروط العبودية ولم يبدّل فى مبدأ العبودية التى لن تزول إلا بسيادة العمال وتحولهم الى شركاء في الإنتاج الاقتصادى كما الاجتماعى والسياسى.

إن هذا المفهوم (الحاجة) لكى يصل إلى غايته ، يتطلب فى البداية إرساء بنية تحتية تشكل الأساس والقاعدة الذى سوف يقوم عليه بنيان اقتصاد الشركاء المحقق للحرية والسعادة . هذه البنية التحتية هى وجوب

حيازة كل فرد على ملكية خاصة تلبى حاجاته الحياتية الأساسية من مأكل وملبس ومسكن ووسيلة نقل . فلا يجب أن يكون مأكله وملبسه مرتبطين بالغير ، إن كان هذا الغير فرداً أو مؤسسة أو حزبا أو دولة . ذلك أن هذا الارتباط يُبقى هاتين الحاجتين مرتهنتين دائماً لهذا الغير ، كذلك هو الحال فى المسكن ووسيلة النقل . فالمسكن ملك للذى يسكنه،والمركوب لراكبه،والأرض لمن يزرعها .

إن وجود هذه البنية التحتية المعبّر عنها بالملكية الخاصة المرتبطة بإشباع حاجات الفرد ، لا بد منها لكى يستطيع اقتصاد الحاجة أن يعيد إنتاج نفسه باستمرار وصولاً إلى تحقيق ذاته عندما تختفى النقود وتزول فوائض الادخار المرتكزة على قانون الربح ، كما هو واضح وكما تؤكده الدلائل المتعددة .

وبالتالى، فشرط الوصول إلى اقتصاد الكفاية عن طريق إشباع الحاجة هو تحويل المجتمع إلى مجتمع إنتاجى بالكامل ، وبلوغ هذه الإنتاجية درجة إشباع الحاجات المادية لأفراد المجتمع جميعاً. بهذا تتحقق الحرية المادية من جهة والمعنوية من جهة ثانية للإنسان ،وبالتالى تتحقق سعادته . وهذا يتوقف بالدرجة الأولى على مدى امتلاك الإنسان لحاجاته امتلاكاً شخصياً ومضموناً ضماناً لا يمكن التعدى عليه .

3 ـ فى الأساس الاجتماعى :

من المتعارف عليه فى النظام الرأسمالى أن ما يعرف بالثورة الاجتماعية، والنضال الاجتماعى والحركات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية ، هى أشكال نشاطية تهدف إلى تحسين شروط الحياة اليومية للأفراد، إما عن طريق الإصلاح، أو عن طريق التغيير العميق لنمط الإنتاج السائد.

ولكن فى المجتمع الجماهيرى حيث القومية هى المحرك لنشاطات الجماعات

الانسانية فإن العامل الاجتماعى ليس سوى العامل القومى فى هذه الحالة. فالاجتماعية مشتقة من الجماعة أى علاقة الجماعة فيما بينها، والقومية مشتقة من القوم أى علاقة القوم فيما بينهم، والعلاقة الاجتماعية هى العلاقة القومية، والعلاقة القومية هى العلاقة الاجتماعية. ندرك ذلك بوضوح عندما نرى كيف أن المطلب الاجتماعى بالمفهوم الجماهيرى غير قابل للتصور خارج البعد القومى، كما أن الأهداف القومية غير قابلة للتصور دون دورها الاجتماعى، فالقومية والاجتماعية شيء واحد فى المجتمع الجماهيرى.

ولكن كيف تتبدى هذه المسألة ، أى الأساس الاجتماعى للحضارة الجماهيرية داخل مكونات المجتمع الجماهيرى؟

المتكون الدينى :

ترى النظرية الجماهيرية ، بخلاف النظرية التى تفصل الدين عن الدولة ان القاعدة السليمة هو أن لكل قوم دين. وهذا يعنى أن القول والفعل خلاف ذلك، هو عمل تعسفى وضد طبيعة البشر. فلا يمكن فصل الإنسان فى حياته عن دينه، ولا يمكن بالمقابل إلغاء الشعور الدينى والممارسة الدينية وإن ارتكزت إلى القانون والإيديولوجيا.

وحين نقول بكل بساطة أن لكل قوم دين ، فهذا يعنى أن عدم الاعتراف بذلك أو محاولة شطبه ، سوف يكون سبباً حقيقياً فى نشوب نزاعات داخل الجماعة القومية . فحين نقبل طواعية أن لكل قوم دين فهذا يعنى تطابق الاجتماعى القومى مع الدينى ، وهذا يعنى أيضاً إنسجاماً واستقراراً ونمواً طبيعياً لحياة الجماعة البشرية . إذ أنه فى غياب الانسجام بين القومى والدينى ، هناك حضور للاضطراب الاجتماعى .

ففى ظل مرحلة المد الدينى مثلاً هناك خطر على البنية القومية من أن تضعف بانضوائها فى انتماء دينى اوسع منها، فى صورة دولة تضم عدة قوميات ذات دين واحد. وبالمقابل هناك خطر في انقسام مجتمع قومى الى كيانات تنتمى

الى عدة أديان، أو أن دين القوم الواحد انقسم الى طوائف ومـذاهب دينية متباينة... فالدين والقومية فى علاقة تاريخية جدلية لا تتوقف إلا بالوصول الى مرحلة تطابق العامل الدينى مع العامل القومى... أى الرجوع الى القاعدة الطبيعية وهى «لكل قوم دين».

فالعامل الدينى داخل البعد الاجتماعى للحضارة الجماهيرية يهدف من خلال انسجامه مع البعد القومى إلى إرساء حضارة جماهيرية، العامل الدينى فيها ليس عامل قسمة واضطراب بل عامل وحدة وانسجام.

المتكون القرابى :

نعنى بالمتكون القرابى الرابطة الدموية الاجتماعية التى تربط أفراداً مع بعضهم البعض، حيث تشكل الأسرة النواة الأساسية والأكثر تماسكاً داخل المتكون القرابى، كذلك هى الحال مع المتكون القرابى الأكبر عدداً معنياً بذلك القبيلة.

فما هى الأسرة؟ الأسرة هى الأب والأم والأولاد وكل من يعيش فى كنفهم تحت سقف واحد. بهذا المعنى تصبح الأسرة معطية طبيعية وهى «مهـد الفرد ومنشـأه ومظلتـه الاجتماعيـة» كونهـا كذلـك فهى الوحـدة الاجتماعية الأساسية، بتفككها يتفكك المجتمع، بينما انسجامها دليل على انسجام المجتمع ككل.

ولكن هذه الأسرة فى المجتمع القومى تنتمى إجمالاً إلى تشكل قرابى أوسع منها هو القبيلة، كما أن هذه القبائل تنتمى إلى تشكل قومى أوسع هو الأمة. وإذا كان الشكلان الأولان لهذه البنى (الأسرة والقبيلة) شكلين طبيعيين، فإن التشكل الثالث (الأمة) هو أيضاً تشكل طبيعى، ولكنه يتميز بشغفه بالسياسة، وهو بحاجة دائمة لتصحيح مساره وإثبات جدارته فى تقديم السعادة لمجمل أفراده. هذه هى روح الثقة الأسرية فى النـظرية الجماهيرية، بحيث تصبح الأسرة والقبيلة والأمة معطيات طبيعيـة يجب

المحافظة عليها وعلى كل ما تحمله من قيم، لأن فى تفككها ضياع الفرد وبالتالى ضياع المجتمع.

مكانة المرأة:

انتصرت النظرية الجماهيرية لوضعية المرأة وإنصافها ورفع كل غبن عنها، مؤكدة أن المرأة ليست سلعة، فهى إنسان كالرجل تماماً. ولكن إنسانيتها لا يعنى تطابق وظيفتها ودورها في الحياة الأسرية والاجتماعية مع الرجل وإلا لما كان هناك مبرر لوجود الجنسين ولكانت البشرية كلها رجالاً أو كلها نساء. من هنا فإن تجاهل الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة ليس فى صالح المرأة نفسها، لأن ذلك يحملها فوق طاقتها، باعتبار أن بعض المهام الموكلة لها طبيعية لا يمكن للرجل أن يقوم بها، مثل الحمل والإنجاب والنفاس والرضاعة، إنها مسؤوليات تأخذ منها نصف عمرها تقريباً، وبالتالى يصبح أى توجه لإزالة الفروقات تماماً بينها وبين الرجل، هو توجه غير حضارى وهادم للحياة الإنسانية.

اللغة والفن :

تؤكد النظرية الجماهيرية على أن الإنسان ما لم يصل إلى أن يعبر بلغة واحدة ، سوف يظل متخلفاً ومع ذلك فإن بلوغ البشرية هذه الغاية ترتبط بعوامل كثيرة وهى بحاجة لزمن طويل ، تتطور فيه مجمل الحضارات الإنسانية وتتقارب من بعضها البعض عبر ما يسمى الانتشار الثقافى . هذا النوع من التبادل الثقافى عبر وسائل الانتشار وصولاً لغاية التعبير بلغة واحدة ، يمر فى البداية عبر انتشار الفنون على أنواعها . فالفن باعتباره رمزاً عالمياً لا لغة محددة هو قادر بسهولة أن يخترق حاجز اللغة وينتشر.ولكن هذا الانتشار لا يعنى أن فنون شعب ما قادر على تذوقها شعب آخر بنفس الدرجة ، ذلك أن « الشعوب لا تنسجم إلا مع فنونها وتراثها» وهكذا فالانتظار حتمى إلى أن تصبح اللغة العالمية أمراً واقعاً، وتقولب ذوق وإحساس الشعوب بقالب متقارب الأبعاد.

إن المشكلة ليست فى تعلّم لغة الغير ولا فى فهم فنونهم ، ولكن المسألة هى فى استحالة التكيف الوجدانى مع لغة وفن الغير ، وهذا سيبقى مستحيلاً الا اذا انتهى أثر الوراثة فى جسم الإنسان وتحول إلى اللغة الواحدة.

التربية البدنية :

هناك نوعان من الرياضة : الرياضة الخاصة والرياضة العامة . أما المقصود بالرياضة الخاصة فهى تلك الرياضة التى يقوم بها الإنسان على مسؤوليته وعلى نفقته . أما الرياضة العامة ، فهى الممارسة الجسدية العامة مثل الأكل والصلاة الجامعة ، وهى حاجة طبيعية لا ينوب أحد من الناس فى ممارستها عن الاخر. وكونها حاجة طبيعية يصبح من السخف احتكارها من قبل أفراد معدودين. وبالتالى تصبح بدعة النوادى الرياضية المنتشرة فى العالم أقل ما يقال فيها أنها احتكار للممارسة الجسدية الصحيحة والطبيعية فى خدمة التفوق الجسمانى لشعب ما على آخر عن طريق التدريب. فالرياضة العامة كما هى معروفة هدفها البعيد المدى هو هدف عنصرى واضح المعالم يتلخص فى معرفة أى عرق هو الأقوى والأسلم جسدياً، الأبيض، أم الأسود أم الأصفر.

فاحتكار الرياضة هو كما احتكار السلطة كما احتكار أى شىء آخر . وعندما يقال أن السلطة يجب أن تكون جماهيرية ، فهذا يعنى أن تكون جميع الأنشطة الاجتماعية ومنها الرياضة جماهيرية أيضاً ، كونها نشاطاً عاماً وطبيعياً يخص كل الناس بنفس الدرجة.

الثورة الثقافية:

إن التبشير بالثورة الثقافية والدعوة إلى هذه الثورة، إنما هو دعوة إلى حاجة جماهيرية ماسة . فالثورة الثقافية هى إحدى الوسائل المادية للوصول إلى الحضارة الجماهيرية الحقيقية . فعن طريق هذه الثورة تتحرر عقلية الإنسان من كل أشكال التعصب والتكييف العمدى لذوقه ومفاهيمه .

فالتعليم الإجبارى الممنهج مسبقاً فى قوالب ، يكبح إمكانية أن يخرج العقل من عقاله ويتحرر . وتأتى الثورة الثقافية لتنسف القالب التعليمى الطامس لاختيارات الإنسان والقاتل فيه كل إبداع وتألق .

ففى الحضارة الجماهيرية يجب أن تتوفر لكل الناس كل أنواع المعارف ويجب أن تترك لكل الناس حرية أن يختاروا منها المعرفة التى تنسجم مع ميولهم دون إكراه أو إجبار أو خضوع لسوق العمل .

ولتحقيق ذلك يجب أن تكون مراكز المعرفة كافية بشكل تلبى حاجات الأفراد، وعدم كفايتها عدداً وعدة، يعنى أن حرية الإنسان فى الاختيار لا تزال ناقصة، ذلك أن المعرفة هى «حق طبيعى لكل إنسان ولا يحق لأى إنسان آخر أن يحرمه منه».

إن تلبية كل هذه الحاجات الثقافية ، لا يمكن أن تتم إلا عن طريق الثورة الثقافية ، لأنها لا تغير فقط المعطيات والمناهج والأساليب بل الأفكار والقيم السائدة والتى تشد الجماهير إلى الوراء .

التاريخ :

إن حركة التاريخ فى الحضارة الجماهيرية هى الحركة الجماهيرية أى حركة الجماعة من أجل نفسها . وإن المحرك لحركة التاريخ هذه هو العامل الاجتماعى أى القومى . فالرابطة الاجتماعية أى القومية التى تربط الجماعات البشرية من الأسرة إلى القبيلة إلى الأمة هى فى أساس حركة التاريخ ، وبالتالى فإن الوعى القومى العام عبر عناصره المذكورة آنفاً هو فى أساس وعى التاريخ .

الديـــن

لا شك أن الشعور الدينى إنسانى فى جوهره. ومع ذلك فهو لا يتواجد إلا فى جماعة إنسانية وهيئة اجتماعية. وعلى أساس التمييز بين الجوانب

الفردية الذاتية للدين وجوانبه الاجتماعية سوف يتم عرض تعاريف متعددة يركز كل واحد منها على جانب من هذه الجوانب. ومن المؤسف أن الباحثين في هذا الميدان ما زالوا يقيمون الحواجز والسدود بين ما هو ذاتى شعورى وما هو خارجى موضوعى.

إذا تساءل الإنسان عن الطبيعة العميقة للدين وحاول أن ينسى عقائد وطقوس دينه والذهاب إلى ما وراءها لكى يعثر على الشعور والإحساس الدينى الرئيسى فسوف يعرف الدين بأنه «الشعور بأننا نسبح فى خضم الأسرار. إنه الشعور باللانهائى أو بخضوعنا لوجود لا يناله إدراكنا».

وبالرغم من تلبية جانب معين من العيش الدينى إلا أن هذا التعريف يتسم بطابع ذاتى إلى حد كبير ولا ينطبق على كل أبعاد الظاهرة الدينية.

أما التعريف الثانى فلا يمكن التوصل إليه إلا إذا افترضنا أن الإنسان استطاع للحظة واحدة أن ينتزع نفسه من تأثير البنية الخارجية وأن ينسى ما زوده به المجتمع من عادات وتقاليد وأعراف وقواعد مشتركة: «الحدس هو أساس الحياة الدينية».

ولكن هل بالإمكان تجاوز نطاق الأمور الاجتماعية التى تراكمت على مر التاريخ والأزمنة؟ إن الحدس بدوره لا يستطيع الإحاطة بكل أبعاد الظاهرة الدينية.

يبقى التعريف الناتج عن المقارنة بين الديانات القديمة والحديثة، البدائية والمتحضرة، الحية والميتة والذى يحاول الوصول إلى عناصرها المشتركة الأساسية: «تقوم جميع العقائد الدينية المعروفة على أساس تصنيف الأشياء فى طائفتين، أى فى نوعين متضادين، يدل عليهما بصفة عامة مصطلحان مختلفان، وهما اللذان تعبر عنهما بدقة كلمتا «قدسى» و«دنيوى».

وهكذا يحاول كل تعريف من التعريفات السابقة التركيز على هذا

الجانب أو ذاك من جوانب الحياة الدينية. ولا بد لأى تعريف جامع ألا يهمل وجهاً واحداً من وجوه الظاهرة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن الدين هو اصطلاح يعبر عن معتقدات عقلية ومؤثرات إنسانية نفسية وروحية يشكل مجموعها دوافع تحكم سلوك الإنسان فى علاقاته مع ذاته ومع مجتمعات وأفراد المؤمنين بالدين نفسه أو مع المجتمعات الأخرى، وكذلك فى علاقاته مع الطبيعة وما وراءها. وإن ذلك كله ينتهى إلى الإيمان بقوة عليا يسبغ عليها القداسة ويخضع لها وهى التى اصطلح على تسميتها بـ (إله) أو (رب)، وتكون هذه القوة العليا المقدسة واحدة أو موحدة أو متعددة.

الجانب الذاتى فى الدين:

كما أن الإنسان يحتاج إلى إشباع حاجاته المادية الأساسية من أجل بقائه، فإنه يحتاج أيضاً من أجل استكمال شخصيته وتوازنها، إلى إشباع حاجته الروحية التى تتأتى عن طريق الإيمان بدين.. أى دين، وضعياً كان أم سماوياً. فالإنسان يتطلع إلى عبادة إله أو حتى آلهة متعددة ليستمد من ذلك قوة روحية تزوده بغزيمة الكفاح والصبر فيما يواجهه من عقبات ومشاكل خلال صراعه اليومى مع الطبيعة والحياة. والدين كذلك ينقذ الإنسان من الضياع وهو يبحث عن تفسيرات الكون الذى يعيش فيه وعن كينونة الإنسان نفسه وصيرورته، إلى آخر التساؤلات الغيبية التى تجيب عنها الأديان والتى لم يتوصل العلماء والمفكرون والمفسرون (الفلاسفة) إلى حل معضلاتها.

الجانب الاجتماعى فى الدين:

تظهر الديانات وتتطور داخل المجتمعات التى لا يمكن أن تسبقها أو تتأخر عنها. ومعنى ذلك وجود علاقات بين النماذج الدينية وبين مختلف التراكيب الاجتماعية.

ولكن كيف يمكن تفسير هذه العلاقات؟ من الممكن التفكير على حد سواء فى أحد هذين الأمرين: فإما أن الدين هو الذى يؤثر فى المجتمع ويشكله طبقاً لعقائده وأفكاره، وإما أن المجتمع هو الذى يؤثر فى الدين فيرسم له حدوده ويحدد تركيبه. وفى كلتا الحالتين يوجد تأثير واضح. ولكن المشكلة تنحصر فى معرفة الاتجاه الذى يحدث فيه هذا التأثير، وفى كيفية تفسيره.

يقدم مفهوما «الشريعة الطبيعية لأى مجتمع هى العرق والدين» و«القانون الطبيعى وسنة الطبيعة» الجواب الشافى على هذا السؤال، بمعنى أن شريعة المجتمع ليست محل صياغة وتأليف وهى تراث إنسانى خالد ليس ملكاً للأحياء فقط.

الدين والعرف:

لما كانت الأديان ترسى قواعد أخلاقية سامية، فردية واجتماعية، فإن الحاجة للدين تتجاوز الفرد إلى الأسرة والمجتمع.. ذلك أن الإنسان يمكنه أن يتفلت من القانون الوضعى ولكنه لا يستطيع أبداً أن يتخلص من رقابة الإله، وعلى هذا يصبح الدين رادعاً أخلاقياً قوياً بحيث نجد أن المجتمع المؤمن بدين أكثر توازناً وانسجاماً من مجتمع تشيع فيه ظاهرة رفض الدين.

من هذا المنطلق، ومن منطلق أن الدين يتمتع بالرضاء العام من المجتمع الذى يعتنقه. رضاء يتجاوز القبول والإقرار إلى مستوى الإيمان، ومن منطلق أن الدين يحتوى العرف أو على الأقل معظم العرف وأفضله فإنه ـ أى الدين ـ يؤكد بذلك مبادىء القانون الطبيعى ويصبح هو المصدر الطبيعى لشريعة المجتمع. وبالمقابل فإن قبول الدين للعرف واستيعابه يجعل من العرف نفسه ينبوعاً طبيعياً جماهيرياً يمد الدين بما يقتضيه تنظيم أية مستجدات يتطلبها المجتمع، أو تلك التى خوَّلها الدين للإنسان ليصيغها بما يناسب مصالحه وظروفه الحضارية المتطورة.

الدين والقومية:

إن جميع الأدلة الموضوعية والتاريخية والعلمية تؤكد بأن الدين والقومية هما اللذان يحركان التاريخ، فجميع الكيانات السياسية الموجودة فى العالم اليوم تكوّنت نتيجة الدفع القومى والدينى لحركة التاريخ، وكل دولة قائمة اليوم ما هى إلا تعبير عن ذاته القومية.

من ناحية أخرى، يظهر استقراء تاريخ البشرية أن هنالك تنازعاً جدلياً بين الدين والقومية حول أيهما أقوى دفعاً لحركة التاريخ. ففى القرون الوسطى كانت الغلبة للعامل الدينى، وشهدت القارة الأوروبية حروباً دينية وطائفية طاحنة غاب فيها العامل القومى فكانت المذابح الدينية الطائفية تقع بين أبناء القوم الواحد، وترسم حدود الدول والدويلات والإمارات والممالك وفق الانتماءات الدينية، حتى إذا أوشكت العصور الوسطى على الانتهاء ونما العامل القومى واشتد عوده تحركت أحداث التاريخ وتفجرت الحروب لتعيد رسم خريطة الدول الأوروبية بما يؤكد تحقيق الذات القومية لكل أمة:. وفى محاولة لدعم السلام العالمى ولدت المنظمات الدولية ووضعت مبادىء جديدة فى القانون الدولى بحيث ترسخ قوميات أمم العالم.

وفى المنطقة العربية تغلب أيضاً العامل الدينى فى العصور الوسطى باعتناق العرب الدين الإسلامى وتصادمهم مع الشعوب المجاورة غير المسلمة بعد تحرير الوطن العربى من الاحتلال الرومانى فتوسعت الدولة العربية المسلمة لتشمل أقواماً أخرى. ثم تحرك العامل القومى يحرِّض الأمم المسلمة غير العربية على تأكيد ذاتها القومية بالانفصال عن الدولة الإسلامية الكبرى فكانت ولادة ما تسميه كتب التاريخ «الحركة الشعوبية». ثم عاد العامل الدينى يقوى من جديد على العامل القومى فكانت الامبراطورية العثمانية الإسلامية التى دامت قروناً ثم بدأ العامل القومى ينمو ليفتت هذه الامبراطورية الدينية قومياً، وتضاءلت إلى جمهورية تركيا ذات الأساس القومى البحت. وهكذا يبقى الدين والقومية كأقوى دافعين

لحركة التاريخ فى تنازع جدلى تخف ويلاته على البشـرية حين يسـود الاحترام المتبادل بين مختلف الأديان والقوميات،وتبشر بالانتهاء إذا استكمل هذا الاحترام بانطباق الدين والقومية فى كل أمة حيث يحصل الانسجام الاجتماعى والتاريخى والحضارى فى كل مجتمع، وينعكس ذلك طبيعياً على العالم وخاصة إذا أصبح الدين وإلى جانبه العرف المصدر الأساسى لشريعة كل مجتمع وللمجتمع البشرى كافة.

التغيير بالجماهير

التغيير سنة طبيعية على المستوى الفردى، وهو قانون تخضع له كل الأمم على المستوى الاجتماعى. فمنذ بداية التاريخ البشرى المعروف بأنه تاريخ يراكم المعرفـة. والتغيير يحدث كعملية روتينية يومية على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع. وهو يحدث أحياناً دون أن يشعر به الناس فى مراحل سيرورة التكيف مع تراكم المعرفة. ويحدث أحياناً أخرى بشكل متفجر وعنيف، فى مرحلة الأزمة، عندما تصبح سيرورة التكيف غير قادرة على تلبية متطلبات الحياة.

إن عمق مسألة التغيير، تكمن فى التفاوت بين فئات المجتمع، إن كان تفاوتاً طبقياً أو قرابياً أو دينياً الخ... هذا التفاوت يطرح مسألة التغيير كقضية يومية تنحل فى مراحلها الأولى بواسطة التكيف، وفى مراحل أزمتها بواسطة القوة.

ولكن حتى التغيير بالقوة، فهو يحدث عادة فى المجتمعات التقليدية لصالح فئة صاعدة على حساب فئة أخرى بدأت تنهار. فـالبورجـوازية صعدت على حساب الإقطاع، والطبقة العاملة صعدت فى بعض البلدان على حساب البورجوازية.

إن هذا النوع من التغيير، وإن دان يتصف بالشمول، يحمل فى طياتـه

بذور تغيير مستقبلى طالما هناك فئة حاكمة وفئة محكومة. أما التغيير الذى يتصف بالنهائية، فهو التغيير الثورى بالجماهير.

ماذا نعنى بالتغيير الثورى بالجماهير؟

إنه ذلك التغيير الذى يهدف إلى منع أى فئة اجتماعية بالحلول محل فئة أخرى، بمعنى أنه التغيير الذى تقوم به الجماهير مباشرة، ومن أجل نفسها، هادفة لتسلّم السلطة والثروة والسلاح. فاستلام السلطة من قبل الجماهير، يحول دون النيابة باعتبارها تدجيل على الديمقراطية، والثروة حتى تشبع الجماهير حاجاتها المادية مباشرة، والسلاح حتى تدافع به عن نفسها ضد أعدائها. هذا التغيير الثورى يمنع إمكانية مشاريع التغيير المستقبلية بسبب انتفاء التفاوت كونه السبب العميق لأى تفكير بالتغيير.

وإذا كان قرار التغيير التقليدى يخضع عادة لموازين القوى بين الفئات المتصارعة داخل المجتمع، فإن قرار التغيير الثورى بالمعنى الذى تطرحه الجماهير بحاجة إلى أكثر من ميزان قوى لأنه لا يغلب مصلحة فئة دون أخرى. إن هذا القرار خاضع لمستوى الوعى الناتج عن مقدار تراكم المعرفة. وبالتالى تصبح مسألة التغيير الثورى بواسطة الجماهير مباشرة، لا تخضع لمبدأ اللحظة الانقلابية. بل هى سيرورة تاريخ وإنتاج معرفة بحاجة لثورة ثقافية مستمرة تبنى الإنسان الجماهيرى الذى يختار نوع معرفته بشكل مباشر ويمارس حريته بشكل مباشر، ويتحول من أجير إلى شريك. ذلك أن التغيير الثورى بالجماهير هو سيرورة تمتد لتطال أسس الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

تقدم

فى الأساس اللغوى، إن مصطلح «تقدم» يرتبط بمعنى السير والحركة إلى الأمام ويشتمل معنى التقدم على أمرين : الحركة، فلا تقدم بدون

حركة ، لأن انعدام الحركة هو ثبات وجمود . كذلك فإن التقدم لا يكون إلا بالسير إلى الإمام ، لأن السير إلى الوراء هو تراجع ونكوص . أى عكس التقدم . والاتجاه إلى الأمام يتضمن فى المفهوم الحديث السير إلى الأحسن والأفضل ، وإلا كان الاتجاه إلى الأمام مجرد تكرار لخطوات سابقة . وعلى هذا النحو فإن مصطلح تقدم يتضمن نوعاً من الحكم المسبق حين نعتبر أن « الأمام » و « المستقبل » هما درجة أعلى وأرقى من المراوحة والتراجع .

ويشتمل التقدم على معنى التغير والتبدل ، إذ أن بلوغ الأفضل والأحسن هو حالة مختلفة لما هو قائم ، إنه جزئى أو كلى إلا أن التقدم شىء آخر غير التغير والتبدل ، لأن التغير قد يكون نحو الأسوأ ، فليس كل تغير هو تقدم . كذلك فإن التغير قد يكون من حالة إلى أخرى لا علاقة بينهما ، إلا أن التقدم يعنى الانتقال التدريجى فى الحالة ذاتها ، كالتقدم العلمى ، أو التقدم الحضارى ، وأقرب مفردة تفسر كلمة تقدم، هى الاطّراد التى تعنى النمو والوفرة والكثرة .

تطور مفهوم «تقدم» :

برزت كلمة تقدم (Progress) بهذا المعنى منذ ثلاثة قرون من الزمن . صحيح أن جميع الأمم فى تجاربها الحضارية قد خبرت معنى التقدم ، إلا أنها لم تصغ مفهوم التقدم على النحو الذى صاغته فيه الحضارة الحديثة . والشىء الذى حصل فى العصر الحديث، هو أن التقدم أصبح معيار تطور المجتمعات . وأصبح الإيمان مطلقاً بقدرة النشاط الإنسانى على إحراز « التقدم » فى كل ميدان يطرقه ، ميدان العمل والجهد، أو ميدان الفكر والتأمل .

وقد ترتب على ذلك الأمور التالية :

* بروز تعارض بين القوى الفاعلة، المقتنعة بالنشاط الإنسانى وقدرته

على إحراز تقدم أمام القوى المحافظة التى تريد الإبقاء على ما هو قائم، أو معطى من قبل . هذا الصراع ترجم نفسه فى صراع مع الكنيسة فى أوروبا فى عصر النهضة، فانطفأت الكنيسة، وكانت الغلبة لفكرة التقدم وحامليها .

* الاعتقاد بالوعى الإنسانى وقدرته على تخطيط الحاضر والمستقبل ، من خلال إعداد الخطط فى حقول التنمية والإنتاج .

* الاعتقاد بأن التقدم يعكس خط التطور التاريخى ، ومن هنا جاءت النظريات المتفائلة التى ترى المستقبل أفضل من الحاضر والماضى .

لقد كان لبروز فكرة التقدم، الأثر البارز فى الوجهة التى اتخذتها الحضارة الغربية، فالإنسان هو الذى يتقدم فى علاقته مع ذاته وماضيه، وبهذا المعنى فإن الإنسانية تتجاوز نفسها وماضيها فى سيرها إلى الأمام لبلوغ مستقبل أفضل؛ ثم فى علاقته مع الطبيعة ، فالوعى الإنسانى يستطيع الانتصار على الطبيعة بالعلم والمعرفة ، حسب الاعتقاد السائد فى الغرب ، وبذلك فإن العلم يستطيع أن يخضع الطبيعة ويسخرها لخدمة الإنسان ومصلحته ورفاهته . هذا الفهم للتقدم فى الغرب ترتب عليه انفصال بين الإنسان والطبيعة، وتناقض بين الفرد وبيئته .

مفهوم التقدم عند الماركسيين :

قبل الماركسية، كانت الجدلية الهيجلية، تعكس فى منهجها الجدلى مفهوماً خاصاً للتقدم . هذا المنهج الجدلى الذى أراد هيجل أن يطبقه على عالم الأفكار، يرى بأن سير التاريخ والإنسانية هو سير مطرد أى متقدم ونامٍ ، ويكون ذلك من خلال حركة الجدل بين المتناقضات، التى ينتج عنها بلوغ حالة أفضل وأعلى وأرقى ، أى متقدمة عن الحالة التى كانت قائمة وسائدة سابقاً . وهكذا فإن الجدل بين المتناقضات يتواصل دون توقف، فيحمل معه التقدم فى التاريخ الإنسانى .

وجاء ماركس ليأخذ الجدل الهيجلى ويطبقه فى عالم الواقع، فتحدث عن الصراع بين الطبقات الاجتماعية الذى يؤدى إلى بلوغ مجتمع أفضل. لكن معيار التقدم فى المجتمع عند الاشتراكيين الماركسيين عموماً، يكون فى درجة تطور القوى الإنتاجية، وكذلك تطور النظام الاقتصادى، إلى جانب تطور وانتشار العلم والثقافة، وتطور الفرد ودرجة اتساع الحرية الاجتماعية. ويكون ذلك كله انطلاقاً من تطور أسلوب الإنتاج الذى هو عامل أساسى وحاسم فى النظرية الماركسية. والتقدم حتمى عند الماركسيين لأنه يعبر عن اتجاه الإنسان، مع أنه حدثت بعض التراجعات فى بعض الفترات والعصور.

نقد مفهوم التقدم :

إذا كانت الماركسية تربط بين التقدم وبين تطور أسلوب الإنتاج، فإن العالم الرأسمالى يعتبر أن التقدم مرتبط بتطور العلم والصناعة والتكنولوجيا. وبالرغم من أن سعادة الإنسان ورفاهيته كانتا هدف مفهوم التقدم، إلّا أنه جرى الفصل بين الإنسان من ناحية وبين المجالات التى يتجلى فيها التقدم من ناحية أخرى، وأصبح هدف المجتمعات (الرأسمالية والماركسية على السواء) إحراز التقدم الإنتاجى والعلمى والتكنولوجى حتى على حساب إنسانية الإنسان. وكانت الصدمة الكبرى لمفهوم التقدم قد برزت فى النصف الأولى من القرن العشرين مع الحرب العالمية الأولى 1914 ـ 1918، والحرب العالمية الثانية 1939 ـ 1945م، حيث أدى تراكم الإنتاج وازدياد تطور الأسلحة بناءً على تقدم العلم والتكنولوجيا إلى اندلاع الحروب العدوانية والاستعمارية. ولم يؤد اكتشاف الذرة، الذى يعنى اكتشافها تقدماً علميا هائلا، إلى سعادة الإنسان، بل إلى تعاسته بسبب الخطر الذرى والنووى. ومن هنا أعاد بعض المفكرين النظر فى الفهم المطلق للتقدم فميزوا بين التقدم المادى من ناحية، وبين التقدم الفكرى أو الروحى من ناحية أخرى. إلا أن إعادة النظر تلك لم تعدل من

مسيرة المجتمعات الرأسمالية فى تكديس الإنتاج على حساب شعوبها وشعوب العالم .

إن النقد الهام الذى يوجه إلى مفهوم التقدم يقوم على المشكلة التى نتجت عن فكرة تقدم الإنسان على حساب الطبيعة، وكأن تقدم الإنسان لا يكون إلا بالصراع مع الطبيعة أو التعارض معها ومن ثم إخضاعها. وفى هذا المجال وصل مفهوم التقدم إلى طريق خطرة لشدة ما أصاب الطبيعة من أضرار بسبب الإلحاح على التقدم التكنولوجى، فبررت هذه المجتمعات لنفسها إجراء التجارب النووية فى اليابسة والبحر، وإتلاف الغابات والقضاء على بعض أنواع الحيوان، وتلويث البحار والمحيطات، وتلويث البيئة عموماً باسم التقدم.

وأبرز انتقاد لمفهوم التقدم، هو الذى يأتى من الشعوب غير الأوروبية التى ترفض أن تكون طرق التقدم الوحيدة هى الطريق التى سلكها الأوروبيون حسب المفهوم الرأسمالى للتقدم. فقد اعتقد الرأسماليون عموماً أن الشعوب التى لم تشهد تجربة مماثلة لتجربتهم هى شعوب متأخرة ، وهذا الاعتقاد مرفوض أولاً، لأن التقدم حسب مفهومه الأمبريالى أدى إلى كوارث وسيؤدى إلى كوارث أكبر إذا ما استمرت المجتمعات الرأسمالية على عنادها فى نهب الطبيعة وخيرات الشعوب باسم التقدم .

فلا طريق التقدم حسب المفهوم الرأسمالى ، ولا طريق التقدم حسب المفهوم الماركسى، تصلح للشعوب التى تريد أن تصيغ المفهوم الحقيقى للتقدم.

إن النظرية الجماهيرية تتجاوز مفهوم التقدم الذى طرحه الرأسماليون والماركسيون لأنها ترفض مفهوم التقدم المادى . كما ترفض أن يتعارض تقدم الإنسان مع الطبيعة ، لأن التقدم ينبغى أن ينطلق من فهم حاجة الإنسان للطبيعية . فإذا كانت « الأسرة » حاجة عائلية واجتماعية فإن تفككها كما حصل فى المجتمعات البرجوازية والشيوعية لا يمكن اعتباره تقدماً بل على العكس من ذلك ، إذ أن اضمحلال الأسرة يعنى تدميراً

لحاجة من الحاجات الإنسانية الطبيعية التى لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها .

إن التقدم ينبغى، لكى يتطابق مع مفهومـه الحقيقى، أن يلبى حاجـات الإنسان ويطورها.

الظلم

الظلم مفهوم نسبى، درجته الدنيا تبدأ من عدم المساواة فى الحقوق والواجبات بين الأفراد.

كذلك الحـال، فكل لامسـاواة بين الجـماعات هى ظلم اجتـماعى، وكل لامساواة داخل الأسرة هى ظلم قرابى، وكل لامسـاواة اقتصاديـة هى ظلم طبقى، وكل لامساواة بين الأديان هى ظلم دينى، وكل لامساواة بين القوميات هى ظلم قومى حيث تتدرج نسبة الظلم داخل هذه التنويعات لتصل لدرجات أعلى من كبت وقمع وقهر وقتل وتشريد، وتهجير.

من هـذا المنـطلق، وبـالـرغم من أشكـال وتنـويعـات الـظلم، فـإن عامل وجوده وانتشاره وتعاظمه هو واحد ، إن كان ذلك على صعيد الفرد ، أو الأسرة ، أو الأمة أو البشرية . هذا العامل هو السلطة التقليدية ، فى أى شكل من أشكال تحققها وجدت .

فالسلطة التقليدية هى منبع الظلم وراعيته والتى تعيد إنتاجه على الدوام فسلطة الأب الزائدة على أسرته تحمل فى طياتها نوعاً من الظلم، وإهمال الأم لأطفالها تحت ضغط الحاجة الحياتية نوع من الظلم، وسرقة جهد العامل من قبل رب العمل مقابل أجر قلَّ أو كثر هو ظلم، وتفاوت الثروة بين المنتج الفعلى ومالك وسائل الإنتاج هو ظلم .

ولكن كل هذه الأشكال للظلم سببها قسمة المجتمع إلى قسمين : أقلية بيدها السلطة، وأكثرية لا تمتلك السلطة . ذلك أن السلطة السياسية التقليدية الظالمة للأكثرية باحتكارها لأوليات السياسة والاجتماع والاقتصاد ، لا يمكنها أن تعيد إنتاج هذا الاحتكار إلا عبر دعم المؤسسات السلطوية فى المكتب والمصنع والمزرعة والمؤسسة وكل القطاعات الأخرى.

إن احتكار السلطة التقليدية لثروة المجتمع ، وإباحتها لبعض الأفراد امتلاك أدوات الإنتاج ومراكمة الثروة ، هو الظلم بعينه . وما الثورات والانقلابات والانتفاضات وعمليات التمرد والعصيان والتظاهر والاعتصام وجميع أشكال الرفض الأخرى، إلا تعبيراً عن رفض الظلم.

وبالتالى ، إذا كان أساس الظلم عدم مساواة ، واستمراره مرتبط بوجود سلطة تقليدية مسيطرة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، فما هو الذى يرفع الظلم ابتداء من نواة المجتمع الأساسية (الأسرة) ووصولاً إلى الكل الاجتماعى (الأمة) ؟

إنه بداية ، القضاء على السلطة السياسية التقليدية عبر استلام الجماهير مباشرة لهذه السلطة ، وهو نهاية عبر تتبع أوليات هذه السلطة الظالمة إلى كل مكان فى الأسرة والمدرسة والمصنع والمزرعة وكل القطاعات الأخرى .

إن عملية التتبع هذه ليست عملاً بوليسياً ، ولا تنفع معها القوة المادية . إنها جهد يومى متواصل لتغيير بعض القيم وبعض العادات وبعض التقاليد ، ولتثبيت بعضها الآخر . إنها جهد يومى متواصل لتراكم معرفة جماهيرية صحيحة واضحة متماسكة ، تعرف ما تريد وإلى أين يجب أن تصل .

إن انتفاء الظلم عملية تغيير كاملة متكاملة ، تلغى الإنسان التقليدى ، لتوجد مكانه الإنسان الجماهيرى . وتلغى القطاع التقليدى لتبنى مكانه القطاع الجماهيرى، وتلغى السلطة التقليدية لتؤسس مكانها السلطة الجماهيرية.

وبغير هذه الآلية كاملة ، والتى على هديها نبتت النظرية العالمية الثالثة ، سوف يبقى الظلم معششاً فى حنايا قطاعات المجتمع المختلفة ، وإن بحالة سكون.

العـرف

تنتج السمة الاجتماعية للسلوك البشرى عن كونه يخضع لأنماط عامة من التصرف والتفكير والشعور.

ففى حياتهم الأسرية، يسير الناس حسب نظام وقواعد خاصة بالزواج والطلاق والمصاهرة. فالجنس، أى العلاقات الجنسية التى تهدف إلى إعادة إنتاج استمرار وجوده البشر، منظمة حسب قواعد عامة توجه سلوك وتفكير وشعور الأفراد: الزواج أولاً، وإنجاب الأولاد ثانياً، وقواعد عامة تحكم علاقات الأبناء بالآباء ثالثاً. . . الخ. أما فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية فإن البشر يتقيدون بطرق ووسائل إنتاج: أدوات معينة للعمل، تنظيم معين للعمل، تنظيم معين للتبادل. . . الخ.

وفى الحياة الاجتماعية الخلقية يسير الناس حسب قواعد عامة وسلوكيات وواجبات معينة. وكذلك الحال أيضاً فيما يتعلق بحياة الفرد خلقياً (قواعد التهذيب الاجتماعى، المصافحة، إلقاء السلام).

هذه الأنماط من التصرف والتفكير والشعور تمارس ضغطها المعنوى لأنها تظهر أمامنا على شكل معايير أو نماذج نستوحى أفعالنا منها إذا أردنا أن تكون تصرفاتنا مقبولة من المجتمع الذى نعيش فيه.

ولا يعود ضغط أنماط التفكير والشعور والتصرف للعقوبات أو للمكافآت فقط، وإنما يرتكز فى الأساس على الانتماء لقيَم معينة. بمعنى أن القيَم التى تم التعارف عليها بين الناس تتجمع حول «المثالى» الذى يقدمه

المجتمع لأفراده وجماعاته، أى حول المثل الأعلى فى المجتمع.

تحديد المصطلح:

كل مجتمع يحدد ما هو خير وما هو شر، ما هو مشرّف وما هو مخجل، ما يستحق الحياة من أجله وما يستحق الموت من أجله. من هنا فإن العرف يفرض نفسه على الفرد كحقيقة بديهية لا تتطلب التبرير وكمعطى مطلق لا نسبى. فنحن عندما نعنّف طفلاً أساء السلوك فإننا بذلك نعرّفه على قِيَم المجتمع ونعلمه احترامها دون أن يكون بإمكاننا تقديم تبريرات غير البديهية منها.

فالعرف هو مصدر الأحكام التقييمية والأول غير الثانى، فهناك العرف وهناك الأحكام التقييمية، فالحكم على السلوك وهو حكم تقييمى يتم بناء لعرف معين. وبمقدار ما يوحى العرف بالأحكام التقييمية يوحى أيضاً بالسلوك. مثلاً: لا تملك قواعد التهذيب الاجتماعى معنى بحد ذاتها ويمكن أن تظهر مضحكة. وما يعطيها معناها الحقيقى هو أنها تعبر عن شىء عميق قد يكون الاحترام للشخص الآخر أو الاحترام للحياة الاجتماعية المشتركة.

ويظهر السلوك الاجتماعى ضمن المجتمع الواحد وكأنه اختيار للأفراد والجماعات بين عدة أنماط ممكنة من التصرف والشعور والتفكير. هذا الاختيار يعبر فى الواقع الملموس عن اختيار آخر حاصل بين عدة نظم من الأعراف.

مثلاً: إن سلوك الأب أو الزوج مستوحى من العاطفة الأبوية، والرجل لا يحكم على زوجته وأبنائه بالمقاييس نفسها التى يحكم بها على كل النساء أو كل الأولاد. وعلى العكس من ذلك، فإن العلاقات بين التاجر والمستهلك تتسم بطابع الحياد العاطفى. هذا المثل وغيره من الأمثلة تبين

لنا أن الفرد الواحد له أكثر من عرف واحد فهو ينتمى لعرف معين فى حالة معينة ولعرف مغاير فى حالة أخرى.

وإضافة إلى أن العرف كان دائماً مصدراً أساسياً من مصادر التشريع فى لمجتمع، فإنه يلعب دوراً أساسياً فى الحفاظ على التنظيم الاجتماعى وفى تأمين شروط تجدده. وكمثال على ذلك يمكن القول إنه كثيراً ما يجرى التغنى بالفضائل الريفية كالرابط العاطفى مع الأرض والشجاعة والحماسة فى العمل... إلا أن هذه القيم والأعراف جميعها لا يمكن فهمها إلا بعلاقتها مع تنظيم إنتاجى اجتماعى معين حيث تلعب دوراً أساسياً فى الحفاظ عليه...

هذه الصفات ضرورية لأشخاص أحرار لا يعملون لحساب الغير، ولكن كى يستطيعوا البقاء والاستمرار عليهم أن يتقبلوا وتيرة متواصلة وقاسية من العمل. إنهم يفرضون هذه الوتيرة على أنفسهم بواسطة العرف الذى ينجح إلى حد بعيد فى جعلهم يتبنون قواعد عيشهم ويشعرون كأنها تنبع من ذواتهم.

كذلك الأمر، لا يمكن أن يفهم التضاد بين سلوك الأب وسلوك التاجر إلا ضمن تنظيم اجتماعى إنتاجى يسيطر عليه الربح والمنافسة والاستغلال وهو ما نجده عادة فى المجتمعات الرأسمالية على أشكالها المختلفة.

أساس العرف:

أما الخلاصة التى يمكن الخروج بها فهى أن هناك اتجاهين فى تحليل هذه المسألة: الاتجاه الأول يرى أن العرف يتغير مع تغير الأساس المادى الذى يرتكز عليه، وينظر إليه كتعبير عن النظام ذاته، ويراه ملازماً لوجود النظام نفسه.

الاتجاه الثانى يبحث عن العرف ويجده فى القواعد الطبيعية التى حددت العلاقات بين البشر، قبل ظهور أشكال الحكومات والتشريعات

الوضعية والدساتير المشوِّهة للقاعدة الطبيعية والمرتكزة على أمزجة ورُؤى ومصالح أدوات الحكم.

المسؤولية

ليس هناك من تعريف جامع مانع لمصطلح المسؤولية . فهناك المسؤولية التى يمليها الفعل الحر للإنسان من ناحية ، وهناك المسؤولية التى تمليها القيم الاجتماعية والأعراف والسنن الوضعية .

ويمكن أن نميز ثلاثة أنواع من المسؤولية : الاخلاقية والقانونية والسياسية .

المسؤولية الأخلاقية : بالرغم من الطابع الاجتماعى للأخلاق ، إلا أن الفعل الأخلاقى يرتبط بفاعله ويتحدد باختياره . فالمسؤولية الخلقية هى شخصية ، وهى خاصة بالذى يستجيب لنداء ضميره أو الاحكام القيمية الناشئة عن عقيدة دينية ، فيرضى بها . وهكذا فإن المسؤولية الخلقية تحتم الاستجابة بشكل واعٍ وحرٍ دون إلزام غير إلزام النداء الإنسانى الداخلى لكل فرد . وتتحدد إنسانية الإنسان بهذه المسؤولية الاخلاقية التى تحتم على الفرد أفعالاً لا ينتظر لقاءها أجراً أو فائدة ، وإنما يمليها الواجب الأخلاقى فحسب .

المسؤولية القانونية : وهى الناشئة عن إلزام الأعراف الاجتماعية أو الإلزام الدينى أو القوانين الوضعية . وفى جميع الأحوال فإن الفرد أمام مسؤولية تحتم عليه جملة من الأفعال التى يتوجب عليه القيام بها ، ليكون عضواً مشاركاً وفعالاً فى القيم الجماعية للجماعة التى ينتمى إليها . وتتميز المسؤولية القانونية بالقوة التى تملكها والتى تقوم خارج الإنسان . فالمسؤولية القانونية لا تستند فقط إلى الفعل الإرادى أو إلى النداء الداخلى

للإنسان. بل تقوم على سنن واضحة تحتم على الفرد الالتزام بها، وتشكل قواعد عامة مشتركة.

المسؤولية السياسية: شكل حديث من أشكال المسؤولية ، تنشأ عن ارتباط إنسان بدستور معين يخوله الإسهام فى الحياة العامة ، سواء بممارسة حق العمل أم المشاركة فى الحياة العامة. وتركز الدساتير المعاصرة على أن كل مواطن هو مسؤول داخل الجماعة أو الأمة التى ينتمى إليها . وفى الأنظمة السياسية المختلفة ، فإن درجة المسؤولية السياسية تتفاوت بين المواطن العادى والحاكم أو مجموع الحاكمين .

ومن طبيعة المسؤولية السياسية أنها قابلة للنمو والازدياد تبعاً لموقع الشخص أو الفرد فى الهيئة الاجتماعية، أو تبعاً لموقعه ودوره السياسى . كما نجد أن المطالبة بتحمل المسؤوليات السياسية تزداد فى العالم المعاصر . وهناك إلحاح من جانب الأفراد على المشاركة فى تحمل المسؤوليات السياسية فى حقول وميادين مختلفة فى المجتمع. وتدخل فى عداد المسؤولية السياسية المشاركة فى مسؤوليات ميادين مختلفة مثل الصناعة والاقتصاد والتربية .

ونجد أن المجتمعات المعاصرة تسعى إلى توسيع دائرة المسؤولية باشراك جميع فئات المجتمع بمسؤوليات خاصة بها . كل فئة بحسب موقعها ودورها فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فإن مسؤولية كل فرد تتحدد تبعاً لخبرته وقدرته وعمله . فليس بالإمكان جعل المسؤوليات متساوية ، فمسؤولية الجندى المحارب غير مسؤولية المربيّ أو الطبيب أو الفنان ، لكن هذه المسؤوليات تتساوى فقط فى أهدافها ، إذ أنها جميعاً تشترك وتتساوى فى هدفها الذى هو الخدمة العامة .

وفى مجال المسؤولية السياسية نجد أن المجتمعات الديمقراطية التقليدية تخلق مسؤوليات وهمية ، حين توهم مواطنيها بأن حق الانتخاب

هو قمة المشاركة والمسؤولية السياسية ، بينما يستحوذ على المسؤوليات أفراد هم قلة فقط فيخلطون بين المسؤولية السياسية وبين حرية التصرف بدون حساب .

فى المجتمع الجماهيرى فإن ممارسة المسؤولية السياسية تصل إلى مستواها الأعلى ، لأن المجتمع الجماهيرى يلغى الفرق بين الحكام والمواطنين . إن الجماهير تمارس مسؤولياتها بشكل متكامل من خلال المؤتمرات الشعبية التى هى الشكل الحقيقى لممارسة المسؤولية السياسية .

النظام

مصطلح نظام من المصطلحات الواسعة الاستخدام والمتعددة الدلالات فحين تكون كلمة نظام ترجمة لكلمة (System) ، فإنها تشير إلى مجموعة من العناصر المتداخلة التى تشكل كلاً موحداً . وتكون دراسة هذا النسق أو النظام من خلال معرفة العلاقات التى تحكم عناصره المفردة . فالنظام هو الكل الذى يضم المفردات فى نسق موحد .

وتشير كلمة نظام بشكل خاص إلى معنى التراتب ، أى وضع الأشياء أو الأفكار فى صورة مرتبة وفق منطق معين بما فى ذلك الترتيب الزمانى والترتيب المكانى ، فالنظام العددى يعنى توالى الأرقام تبعاً لترتيب محدد . كذلك فإن هذا الترتيب يفيد معنى الذهاب من المفرد إلى الكثرة كما فى المتواليات الحسابية . وحين نستخدم مصطلح « النظام الشمسى » فإننا نعنى بذلك نظاماً لمواقع ومسافات الكواكب فى المنظومة الشمسية ، وفى ذلك إشارة إلى الترتيب المكانى والزمانى فى آن.

لكن الاستخدام الأوسع لكلمة نظام تكون فى معادل كلمة (Order) ، كأن تقول، النظام الاجتماعى ، والنظام الاقتصادى ، والنظام السياسى الخ . فهذه الإضافة تحدد نوع النظام المقصود ، كما تعنى سلسلة من القواعد

التى تنظم المجتمع أو الاقتصاد أو السياسة . وعلى هذا النحو فإن لفظ نظام يدل على مجموع العناصر المكونة للكل المنظم والذى يتخذ من جراء ذلك هيئة ثابتة وشكلاً محدداً كالأدب والاقتصاد والاجتماع والسياسة. وفى كل مرة وفى كل حقل من هذه الحقول المعرفية يُشار إلى مجموعة من القواعد المحددة التى تتحكم بهذا الميدان المعرفى أو ذاك.

وحين نقول « النظام الأمومى » نشير بشكل محدود إلى مرحلة تاريخية من تطور المجتمع البدائى ، حيث كانت الأم تمثل الدور المسيطر فى الاقتصاد الاجتماعى. بينما قولنا «النظام الاقتصادى» فيدل على شكل ائتلاف علاقات العمل . أما مصطلح « نظام القرابة » فيدل على العناصر الثابتة التى تحتكم الزواج وأشكاله وعلاقاته فى مجتمع من المجتمعات.

ويشير مصطلح « نظام » إلى الترتيب ، كما يشير إلى التعاقب فى ميدان التاريخ والسياسة وعلم الاجتماع . فالأنظمة الاجتماعية التاريخية تتعاقب. وحسب آراء الباحثين نجد أن « النظام الأمومى » يسبق « النظام الأبوى » ، والنظام الأبوى يسبق « نظام العبودية » كذلك فإن النظام الملكى يسبق النظام الجمهورى والنظام الجمهورى يسبق النظام الجماهيرى حسب النظريات السياسية التقليدية .

النظام كحالة إلزام وفرض :

وفى جميع الأحوال فإن كلمة « نظام » بشكل مطلق ومجرد من الإضافة ، فإنها تعنى سلسلة من القواعد المفروضة والملزمة للفرد والجماعة الخاضعة لهذا النظام . وعادة ما تستخدم عبارة « النظام العام » للإشارة إلى النظام الذى يتوجب على الأفراد الخضوع له . وكل خروج على هذا النظام العام المتبع، يكون خروجاً من حالة النظام المألوف إلى الفوضى . وبهذا المعنى فإن كلمة نظام هنا تتضمن مضموناً قمعياً . وليس النظام المقصود هنا هو النظام السياسى إذا لم يكن جماهيرياً، وقد يكون

نظاماً من العادات والتقاليد ويعتبر عدم الالتزام بها خروجاً على المألوف وانحراف.

إن أشهر الاستخدامات الراهنة لكلمة نظام هى الاستخدامات للاشارة إلى أنظمة سياسية محددة. كالنظام الرأسمالى أو الديمقراطى، أو الشيوعى أو الاشتراكى، أو الملكى أو الجمهورى وأخيراً النظام الجماهيرى.وفى كل حالة من الحالات المذكورة، فإن النظام المقصود يعنى قواعد محددة يسير عليها النظام السياسى. لكن كل نظام سياسى لا بد له فى النهاية من أن يحل مكانه نظام آخر إذا كان قائماً على قواعد مفروضة لا تقبلها الجماهير.

النقابات

بعد أن حازت النقابات فى العالم الرأسمالى قوة تهديدية كانت كفيلة بقلب المجتمعات الرأسمالية من مجتمعات الأجراء إلى مجتمعات الشركاء، تحولت إلى ما يشبه الحكومة الثانية تسهم فى استغلال العمال، إذ إنها أصبحت أداة ضغط على جماهير العمال من قبل من يدعى حماية العمال وحماية مصالحهم.

لقد تحول الهدف الرئيسى للنقابات فى المجتمع الرأسمالى إلى خدمة مصالح زعماء هذه النقابات من جهة، ومصالح الحكومات الرأسمالية وأرباب العمل من جهة أخرى. وهكذا بعد أن كانت النقابات هى أكثر المؤسسات استعداداً للتحول إلى مؤتمرات شعبية مهنية وإنتاجية، أصبحت أداة فى يد زعماء النقابات وأرباب العمل يوجهونها كيف ما يشاؤون تحت ستار حماية مصالح العمال.

ولدراسة مصطلح النقابات يمكن التمييز بين عدة مواقف ممكنة وضرورية فى آن:

وجهة النظر التاريخية:

يهدف هذا الموقف إلى تحليل التغيرات التى تجد فى أساس الحركة النقابية «خلقاً إرادياً عقلياً من قبل فئة مناضلة غير عادية استطاعت أن تجمع حولها خيرة اليد العاملة» وبدون نفى أهمية الفعل الفردى فى الحركة النقابية. إلا أن تفسيراً كهذا يبدو وكأنه يختزل واقعاً معقداً. ولسنا بحاجة للتشديد على كون النشاط الفردى لا يمكن أن يصبح فعالاً إلا بتجاوبه مع معطيات موضوعية تعكس إطاراً اجتماعياً واقتصادياً محدداً.

لقد ارتبطت نشأة الحركة النقابية بعملية التصنيع التى ساهمت فى التحول الجذرى لشروط وعلاقات العمل الرأسمالية باتجاه فقدان العمل طابعه الفردى واكتسابه الطابع الجماعى. وقد رافق التحول العميق فى أنماط وعلاقات العمل الانهيار الواضح فى البنى الاجتماعية الاقتصادية التقليدية والخلق الأكيد لشروط الفعل الجمعى.

وجهة النظر البنيوية:

إن الفضيلة الأساسية للمقاربة البنيوية تكمن فى اتخاذها التنظيم النقابى الخاص والمتميز موضوعاً للمعرفة، وفى اعتبار النقابة وحدة تنظيمية ومؤسسة اجتماعية تملك بنية اجتماعية محددة يمكن تحليلها وفهمها خارج نطاق المشروع السياسى والأيديولوجى الذى تتبناه.

بمعنى آخر، تهدف المقاربة البنيوية إلى كشف طبيعة الأشكال الاجتماعية التى يبرز من خلالها الفعل النقابى، والتى يتحول ضمنها إلى قواعد ملموسة وأساليب وأنماط وقوالب محسوسة من السلوك الفردى والجماعى اليومى.

الأشكال النقابية:

* التنظيم المناطقى: يشير هذا الشكل التنظيمى الذى يجمع العمال

المنتمين إلى منطقة جغرافية واحدة إلى وجود حركة نقابية فتية لم تنخرط فى المنطق المؤسسى بعد وما زالت تتمسك بالطابع الثورى ركيزة أساسية لأيديولوجيتها.

* **التنظيم المهنى**: إذا كان النوع الأول من الأشكال التنظيمية يعبر عن التفلت من قيود الانتماء إلى المنشأة فإن التنظيم النقابى المهنى يجمع المنتمين إلى مهنة، واحدة ويشير إلى حركة نقابية تتمتع بتقاليد ثابتة ومسؤوليات متعددة تجعل تمثيلها يقتصر على بعض الفئات دون غيرها مع كل ما يحمله هذا التمثيل من سعى دؤوب أحياناً إلى تحقيق مصالح «أبناء المهنة»، وأحياناً أخرى إلى تحقيق مصالح الممثلين للعمال، حتى ولو تعارض تحقيقها مع مصالح بقية الأجزاء المنتمين للتنظيم النقابى.

* **التنظيم الصناعى**: إنه الأكثر انتشاراً فى الوقت الحالى، وهو يتألف من المنتمين إلى الفرع الصناعى ذاته، وقد تطابقت نشأته مع نمو المنشآت الإنتاجية الضخمة وانهيار الحرف التقليدية. كما أنه شكل جديد من تنظيم جميع العاملين فى حقل معين، كحقل الإعلام بكل فروعه، أو كحقل الحواسب الآلية (الكمبيوتر) بفروعه المختلفة، وغير ذلك.

البيروقراطية النقابية:

البيروقراطية النقابية تعنى التراتب الإدارى الجامد والارتقاء الوظيفى المحسوب بدقة متناهية، بغية الوصول إلى المركز الهرمى فى النقابة، والعلاقة المصطنعة بين الرئيس والمرؤوس.

إن ما يهمنا بالنسبة لهذه المشكلة، هو انعكاسها على علاقة القيادة النقابية بالقاعدة العمالية، وابتعاد النقابيين التدريجى عن هموم العامل اليومية وانشغالهم بالتراتيب الهرمية الوظيفية.

وجهة النظر الوظائفية:

بدلاً من تحليل الوظائف النقابية بشكل تقنى بحت، يكتفى بتقديم عدد

منهـا على أنها ممثلة لـوظائف النقـابة الأسـاسيـة (التمثيـل، التحكيم، الوساطة، التدريب. . . الخ) فإنه يستحسن دمج المعيار الوظائفى مع غيره من المعايير أو وجهات النظر، وذلك لسبب بسيط جداً هو أن تحديـد المؤسسة الاجتماعية بالخدمات التى تؤديها ليس كافياً على الإطلاق. وما يتم إنتاجه فيها ليس الوظيفة الرسمية أولاً وقبل كـل شىء،وإنما أيضـاً العلاقات الاجتماعية بين المنتجين فى الوحدة الإنتاجية وممثلى مصالح أصحاب العمل وأربابه. هنا تبرز أهمية دور النقابة فى توضيح وجهة نظر جماعة المنتجين تجاه الجماعات الأخرى التى قد تكون مصالحها متباينة.

هذا، ومن الأدوار التى من المفترض أن يقوم بها التنظيم النقابى هى تغيير المجتمع ككل لأن العمل النقابى بطبيعته الخاصة يحمل على الـدوام تناقضـاً رئيسياً مع بنى اجتماعية قائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. ويمكن لهذا الدور التغييرى أن يتخذ أشكالاً مختلفة: تغيير إصلاحى تدريجى مؤقت أو تغيير جذرى إيديولوجى هادف.

وينتقص من أهمية الوظيفة الثانيـة انخراط النقـابات الـرأسماليـة فى النظام القائم لأن احتمال بروز هذا التناقض مطروح على مستوى المنطق النقابى ذاته.

وجهة النظر الأيديولوجية:

لقد مرت كل الحركات النقابية الرأسمالية بمرحلة أيديولوجيـة ثوريـة تمثلت بالاحتجاج العنيف على النظام القائم والأمل الشديد فى التغيير الفورى المباشر والآنى.

وكذلك الأمر، فى تاريخ كل حركة نقابية تبرز مراحل ثوريـة متميزة تتطابق مع الأزمات الاقتصادية الدورية والهزات الاجتماعية الرئيسية.

خارج المرحلة الثورية الأولى، وعدا الأزمات الدورية، أخذ المظهر

الثورى للنقابات الرأسمالية يختفى شيئاً فشيئاً نتيجة لاستيعاب أيديولوجى منظم ومحافظ لأعضاء النقابة ثم المشاركة والانخراط فى النظام القائم.

وعلى جميع الأحوال، تبقى الأيديولوجية الثورية حاضرة حتى ولو لم تبرز إلى العلن من حين إلى آخر، لأن الصراع من أجل تحسين شروط العمل لا يمكن أن ينفصل عن الطرح الجذرى للمشكل الاقتصادى (الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج).

المؤتمرات الشعبية المهنية والإنتاجية:

يشكل هذا النوع من المؤتمرات الحل البديل للسلبيات التى تظهر عند استعراض مختلف أنواع المقاربات أو المواقف: الطابع الأيديولوجى المحافظ والبيروقراطية النقابية.

إذ تتكون المؤتمرات الشعبية المهنية والإنتاجية من مجموعة من المواطنين الذين يشتركون فى المهنة الواحدة، أو الذين يعملون فى قطاع إنتاجى معين.

ويناقش أعضاء هذه المؤتمرات كافة المسائل والموضوعات المتعلقة بتطوير مهنتهم أو القطاع الذى ينتسبون إليه، ويكون القرار المتعلق بالمهنة الواحدة جماهيرياً ، أى يشترك فى صنعه كل أعضاء المؤتمر الشعبى المهنى، أو الإنتاجى.

كذلك تلعب المؤتمرات الشعبية الإنتاجية دوراً فعالاً فى تعبئة وتثقيف أصحاب المهنة داخل المجتمع الجماهيرى وترشّد أصحاب المهنة للقيام بواجباتهم فى زيادة القدرة الإنتاجية وتحسين نوعية الإنتاج.

تعقد المؤتمرات الشعبية الإنتاجية والمهنية اجتماعاتها قبل انعقاد المؤتمرات الشعبية الأساسية لتدرج التوصيات التى تتخذها هذه المؤتمرات فى جدول أعمال المؤتمرات الشعبية الأساسية على مستوى الجماهيرية لتناقش من قبل جميع أعضاء المؤتمرات الشعبية الأساسية.

الوظيفة والاتجاه الوظائفى

الاتجاه الوظائفى هو الاتجاه الفكرى الذى يعمد إلى تفسير الظواهر الاجتماعية بوظائفها الأصلية أو بما تؤديه من خدمات للأفراد والجماعات .

عند البدء فى تفسير ظاهرة اجتماعية ما ، يجب البحث وبشكل منفصل عن العلة الفاعلة التى أنتجتها وعن الوظيفة التى تقوم بها . تستخدم كلمة وظيفة تفضيلاً على كلمة غاية أو هدف ، لأن الظواهر الاجتماعية تحديداً لا توجد على العموم بالارتباط مع النتائج المفيدة (أو غير المفيدة) التى تحدثها . إن ما يجب تحديده هو ما إذا كان ثمة مطابقة بين الواقع المعتبر والحاجات العامة للتنظيم الاجتماعى وأين يكمن هذا التطابق . إن الوظيفة تعنى إذن علاقة المطابقة التى توجد بين هذه الحركة الاجتماعية وبعض احتياجات الجسم الاجتماعى . وهذه الدلالة الأخيرة هى التى نفهم من خلالها كلمة وظيفة .

وإضافة إلى الوظيفة ، يرتكز الاتجاه الوظائفى على فكرة النسق التى ترى أن كل الظواهر الاجتماعية مترابطة ، وأن النظرية فى العلوم الإنسانية يجب أن تدور فى فلك علاقة الجزء بالكل والكل بالجزء . وبتعبير آخر إن النسق أو النظام الاجتماعى يؤدى فيه أجزاؤه وظائف أساسية لتأكيد الكل وتثبيته وأحياناً اتساع نطاقه وتقويته ومن ثم تصبح هذه الأجزاء متساندة ومتكاملة على نحو ما .

بمعنى آخر ، تعكس فكرة النسق أو النظام تصوراً يقول بأن كل حياة هى توازن مركب تحدد مختلف عناصره بعضها بعضاً فإذا اختل هذا الاتزان فنتيجته المحتومة هى الألم والمرض . ولمواجهة هذا الاحتمال أى إمكانية تعرض النسق لضغط تمارسه قوى خارجية ، تتأهب القوى الداخلية للدفع بالنسق إلى إعادة توازنه،وهذه القوى تتبلور فى عاطفة الثورة على أى شىء أو كل شىء يعوق التوازن الداخلى ، وهذا يعنى أن العواطف وغيرها من المتغيرات النفسانية تحافظ على التوازن وتعيده .

وهكذا ، تتحدد الجوانب الأساسية في المنظور الوظائفى على الوجه التالى : النظر إلى المجتمع بوصفه نظاماً ، وجوده ضرورة داخلية تخلق هذا النظام وتحافظ على دوامه وتناسقه . اختلال النظام أو انحرافه هو أمر نسبى ووقتى بينما ثباته وتوازنه هو أمر مطلق . الاعتماد على نوع من « التشريح الاجتماعى » يهدف إلى الكشف عما يؤديه النظام الاجتماعى . الخاصية العامة لأى نظام من الأنظمة الاجتماعية تتمثل فى تساند مكوناته على أساس من العلاقات المتحدة القائمة بين الأجزاء، ويحوى النظام ميلاً نحو المحافظة أو الصيانة الذاتية .

كيف يمكن تقويم الاتجاه الوظائفى انطلاقاً من نمط الرؤية والفهم الذى أرسته النظرية العالمية الثالثة فى دراسة الواقع المجتمعى ؟ .

لا بد لمن يمتلك مفاصل هذه النظرية أن يقف ضد النظر للوظيفة الاجتماعية على أنها السبب والنتيجة فى آن واحد : فإذا كانت الإشباعات المختلفة ، نفسية كانت أم اجتماعية ، تعد من نتائج دور الأسرة على سبيل المثال إلا أنها لا تفسر الأسرة ذاتها كأن يقال إن (أ) ينتج (ب) ثم يجزى اعتبار (ب) تفسير وسبب (أ) .

وهذا النقد لا يعنى ، كما يفعل العديد من علماء الاجتماع ، اعتبار الوظائف نسبية واعتبار الحاجات الإنسانية الأساسية متغيرة . إنه بكل بساطته يدعو إلى التركيب بين الفكرتين التاليتين :

التأكيد على عدم اعتبار الوظيفة التى تؤديها الظاهرة سبباً للظاهرة ذاتها. والتفتيش عبر الوظيفة عن الحاجة الإنسانية العامة التى تؤديها هذه الوظيفة، والمقصود بالحاجة الإنسانية العامة اندراجها وانخراطها ضمن نظام من الحاجات الطبيعية أو ضمن شريعة اجتماعية طبيعية، وحياة طبيعية للشعوب، وقانون طبيعى، وقواعد طبيعية، وحاجات طبيعية مادية ومعنوية (الأسرة، الزواج، التعلم، المسكن، المعاش، المركوب).

أما النقد الآخر الذى يمكن أن يوجه للوظائفية فهو عدم إحاطتها

بالتحولات الاجتماعية وتركيزهـا البحث على تكامـل النظام الاجتمـاعى واعتبارها إياه نظاماً ثابتاً . كذلك الأمر ، وللسبب عينه ، لم تهتم الوظائفية بدراسة مغزى الصراعات الاجتماعية التى تنبىء بانحراف المجتمع عن شريعته الطبيعية .

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع

الموضوع

الموضوع	الصفحة

القسم الثالث

الموضوع	الصفحة

الموضوع | **الصفحة**

مطابع الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسنى ـ هاتف: ٣٩٣٤٥٧٨ ـ ٣٩٣٤٨١٤

بيروت: ص ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣

«قضايا ومفاهيم» دراسة موضوعية في اطار مقارنة وجهات نظر التيارات الفكرية السائدة، وخاصة بين الفكر الليبرالى «الرأسمالى» والفكر الاشتراكى «الماركسى» حول قضايا اساسية وجوهرية في حياتنا مثل: الحرية، والسلطة، والاجرة، والبطالة، والحضارة والدين والتراث... الخ، وحول مفاهيم، هى ايضاً اساسية وجوهرية، مثل: الدولة، والحكومة، والفوضوية، والغوغائية، والديماغوجية، والبرجوازية، والفاشية والرجعية... الخ. ونعتقد بأن مثل هذه القضايا والمفاهيم، لم تحلل، ولم تفسر، ولم توضح، في أى كتاب، كما فُسرت، وعُرفت، وشُرحت، في هذا الكتاب الذى يلبّى حاجة الباحث، والقارئ، ويجعله اكثر ادراكاً لمعارف وثقافات الاخرين.

منشورات
المركز العالمي
لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية
طرابلس - ص.ب: 4491
هاتف 45568/45594/40705
جهاز إبراق رقم 20668/20032

(2,000 دينار ليبى)